





189)

0164

J.N. 5706  
5926



**ALLAMA  
IQBAL LIBRARY**

**UNIVERSITY OF KASHMIR**  
HELP TO KEEP THIS BOOK  
FRESH AND CLEAN







«انتشارات»

انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

(۳)

هُمَائِي شَامِی

مجموعه مقالات علمی و ادبی

تقدیم شده به

اَئِمَّتِنا جَلالِ الدِّینِ هُمَائِي

زیر نظر

مَهْدِي مُحَقِّق

تهران ۲۵۳۵



# انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

- ۱- گزارش نخستین مجلس علمی انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی (چاپ شده ، تهران ۱۳۵۴) .
- ۲- قره‌العین در اندرزها و امثال و حکایات فارسی و عربی (چاپ شده، تبریز ۱۳۵۴)
- ۳- همائی‌نامه ، مجموعه مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ، تهران ۲۵۳۵) .
- ۴- بزرگداشت نامهٔ مدرّس رضوی ، مجموعهٔ مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به استاد سید محمد تقی مدرّس رضوی (زیر چاپ) .

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ دانشگاه تهران چاپ شد

شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی

SHIRAZ UNIVERSITY

Iqbal Library

۱۰۱۶

۲۵۳۵/۱۱/۲

Rec. No. ... 2559/4

Dated ... 21/11/85

قیمت ۵۰۰ ریال



5926









## فهرست مطالب

صفحه	مطلب
یک - ده	پیشگفتار ، مهدی محقق استاد گروه فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .
یازده - دوازده	دوازده - سیزده
۳۸ - ۱	زندگی نامه استاد جلال الدین همائی ، محمد خوانساری استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .
۸۹ - ۳۹	ترجمه فصلی از کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» جلال الدین عبدالرحمن سیوطی در ایجاز و اطناب ، احمد آرام مترجم استاد و دانشمند .
۱۲۶ - ۹۹	مطلوب الفقراء ، محمد تقی دانش پژوه استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران .
۱۳۴ - ۱۲۷	ترجمه دو سخنرانی از پروفیسور توشی هیکوایزوتسو ، بهرام جمال پور استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
۱۴۲ - ۱۳۵	فوائدی از ترجمه فارسی تنبیه الغافلین ، ایرج افشار استاد گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .
۱۷۲ - ۱۴۳	پسند و ناپسند در شاهنامه ، غلامحسین یوسفی استاد گروه فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد .
۱۸۶ - ۱۷۳	لزوم معرفی مبادی و اصول انسانی و اخلاق ادبیات فارسی بدانشجویان و فارغ التحصیلان رشته های غیر ادبی ، احمد مهدوی دامغانی ، سر دفتر



- اسناد رسمی و رئیس کانون سردفتران و مدرّس ادبیات عرب در دوره‌های فوق لیسانس و دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران .
- تدریس فارسی در هند، حکیم الدین قریشی پژوهشگر کتابخانه پهلوی و استاد پیشین جامعه ملیه دهلی . ۱۸۷-۱۹۲
- ترجمه قصیده برده به شعر فارسی ، ضیاء الدین سجادی رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تربیت معلم . ۱۹۳-۲۰۴
- دگر ، دیگر ، دو دیگر ، و دیگر ، سید محمد دبیرسیاقی عضو دانشمند لغت نامه دهخدا . ۲۰۵-۲۲۰
- چند نکته درباره آموزش فارسی به خارجیان مبتدی ، محمدرضا باطنی دانشیار گروه زبان شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران . ۲۲۱-۲۲۸
- بیاض ترمذ ، دکتر سید امیر حسن عابدی ، رئیس قسمت فارسی دانشگاه دهلی هند . ۲۲۹-۲۴۶
- علوم منقول و سهم ایرانیان در تدوین و گسترش آن ، سید علی موسوی بهبهانی مدیر گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه تهران . ۲۴۷-۲۸۲
- تصویر نصوف نظام الدین اولیاء در رساله افضل الفوائد امیر خسرو دهلوی ، ناصر الدین شاه حسینی استاد گروه فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران . ۲۷۳-۲۸۴
- دوحة الازهار خواجه زین العابدین بن علی عبدی بیک (نوبدی) شیرازی سید محمد علی جمال زاده نویسنده دانشمند . ۲۸۵-۳۰۰
- دستور نویسی در دوره تنظیمات ، بانو صائمه اینال صاوی استاد فارسی دانشگاه آتاتورک - ارزروم - ترکیه . ۳۰۱-۳۰۶
- تدریس فارسی در دوره دبیرستان ، سید جعفر شهیدی استاد گروه فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران . ۳۰۷-۳۱۲



- ۳۱۳-۳۲۴ الشعر ، اثره فی الاخلاق و المجتمع ، رأى الشريعة فيه ، سيد جعفر شهیدی .
- ۳۲۵-۳۵۰ منابع حقوق از دید جامعه شناسی ، احمد میرفندرسکی سفیر شاهنشاه آریامهر .
- ۳۵۱-۳۵۶ طومار دانشجویان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران تقدیم به استاد جلال الدین همائی ، به تنظیم غلامرضا ستوده استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران و معاون مؤسسه لغت نامه دهخدا .
- ۳۵۷-۳۷۰ دریافت من از استاد همائی ، فضل الله رضا سفیر شاهنشاه آریامهر .  
12 - 1 دقائق الطريق ، نبی بخش قاضی وزیر مختار سفارت پاکستان در ایران استاد و رئیس پیشین بخش فارسی دانشگاه سند ، حیدرآباد سند .  
(مقاله به زبان انگلیسی)
- 22 - 13 رسالة ابو یوسف یعقوب الکندی . . . بانو مباحات تورکر استاد دانشگاه آنکارا ترکیه (مقاله به زبان فرانسه به پیوست متن عربی از کندی) .
- 34 - 23 فلسفه اسلامی پس از ابن سینا و تحقیق در وجود ، سید حسین نصر  
مدیر عامل انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ أَنْزِلْ فِيَّ عِلْمَ مَا يَنْفَعُنِي وَجَنِّبْنِي  
مُنْكَرَاتِ الْأَخْلَاقِ وَالْأَهْوَاءِ وَالْأَدْوَاءِ

هو الحق

کتابت در این کتاب  
از آن که نیکو است  
و از آن که بد است  
و از آن که  
مستحق است  
و از آن که  
مستحق است

و از آن که  
مستحق است  
و از آن که  
مستحق است

و از آن که  
مستحق است  
و از آن که  
مستحق است

ز آن چشمه ی که در دل سعدی است  
یک قطره نیز کاش بکام سنا کنند

بتاریخ دی ماه ۱۳۵۵ هجری و محرم ۱۳۹۷ هجری  
(جواد الدین همایونی)



## پیشگفتار

بس مبارك بود چو فرّ همای      اول کارها به نام خدای

انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی بسیار مفتخر است که با تقدیم این مجموعه به دانشمند دانا و گرانمایه، یادگار گذشتگان و افتخار آیندگان، استاد جلال الدین همائی مراتب قدردانی و بزرگداشت خود را نسبت به مقام والای علمی و اخلاقی او ادا می نماید. همائی یگانه چهره درخشانی است که از فرهنگ جامع و اصیل ایرانی برای ما بازمانده و نمودار کاملی است از توانائی و توانگری سنت علمی در کشور ما یعنی آن سنتی که علم را با عمل همراه و مقام عالم را با مرتبه انسان کامل همتا می ساخته است. او متجاوز از بیست سال از بهترین ایام زندگی خود را در مدرسه با دشوارترین وضع گذرانید و دی نیاسود و شب و روز را صرف تلقین و تکرار کرد. متأسفانه آن گاه که می بایست از مقام علمی او بهره برداری شود مصادف بود با دورانی که با شیفتگی و فریفتگی به غرب گذشته عامی خود را بباد فراموشی سپرده بودیم و ریشه های آن درخت تناور را از بیخ و بن برمی کنسیم و فرنگ رفتگان را فقط عالم می پنداشتیم و همه مقامات و درجات علمی را به آنان تفویض می کردیم، ناچار برای استاد ادیب و فیلسوف و فقیه و مورخ و منجم و ریاضی دان و شاعر جانی به جز مدرسه متوسطه نماند و در زمانی که می بایست او ده ها و بلکه صدها دانشمند همچون خود و بهتر از خود را تربیت کند همه وقت روزانه اش در دبیرستانها سپری می شد<sup>(۱)</sup> و برای مطالعه و تحقیق

---

۱- استاد در سال ۱۳۴۷ هجری قمری مطابق سال تحصیلی ۱۳۰۸-۱۳۰۷ داخل

خدمت رسمی دولت در وزارت معارف شد و مدرس بزرگ مطول سعدالدین تفتازانی و شرح شمسیه قطب الدین رازی و شرح منظومه سبزواری مبدل به معلم کتاب فرائد الادب گردید.



و تتبع که دوستی آن در غریزه او نهاده شده بود از اوقات استراحت و آسایش اغتنام فرصت می کرد چنانکه در همان زمان کتابهای نفیس همچون دو مجلد تاریخ ادبیات ایران و غزالی نامه را تألیف و متونی با ارزش مانند مصباح الهدایه عزالدین کاشانی و التفهیم ابوریحان بیرونی را تصحیح انتقادی کرد و به دنیای علم عرضه داشت. از جهتی مناعت طبع و بزرگواری که در شأن یک عالم واقعی است در او به حد فراوان وجود داشت که او را از اینکه به دنبال جاه و مال و مقام برود باز می داشت. او زبان به تملق و چاپلوسی خداوندان زر و زور نگشود و بر در ارباب دنیا نشست و دانش و آزادگی و دین و مروت را بنده درم و دینار نساخت.

او همیشه حسرت می خورد که چرا پس از آن همه رنج و کوشش باو مجال داده نشد که بتواند چنانکه باید از علم خود بهره برداری کند، شاگردان مبرز بیشتری تربیت کند و آثار فراوان تری به جهان علم و دانش تقدیم نماید<sup>(۱)</sup> بارها این مصراع را درباره

۱- نویسنده در این باره از خود استاد نقل قول می کند و گرنه در مورد شاگردان باید گفت استادان و دبیران زبان و ادبیات فارسی هریک به سهم خود از دانش ایشان بهره گرفته اند و بسیاری از وکلا و قضات فاضل کشور شاگردی استاد را در دانشکده حقوق کرده اند و جمعی از علما و فقها و حجج اسلام در دوران طلبگی از محضر استاد سودجسته اند و در مورد آثار و تألیفات گذشته از آنچه که چاپ شده و در شرح حال ایشان آمده کتابهایی نوشته اند که چاپ نشده از جمله :

۱- رساله فارسی در چگونگی ساعت آفتابی (مزوله) و عمل کردن با آن در آفاق مختلف.

۲- رساله فارسی در کیفیت ساختن کره آسمانی و عمل کردن با آن.

۳- کتاب آسمان و زمین در هیئت و نجوم قدیم و جدید.

و نیز بر بسیاری از کتبی که درس خوانده و یا مطالعه کرده اند حواشی و تعلیقات توضیحی

و انتقادی نوشته اند. از جمله :

۱- حواشی بر مثنوی شریف در حل مشکلات اشعار. ۲- حواشی و مستدرکات

بر تاریخ اصفهان حافظ ابونعیم. ۳- ابن خلکان. ۴- شرح نفیسی و شرح امباب

طب. ۵- شرح منظومه سبزواری. ۶- شرح اشارات. ۷- اسفار.

بقیه حاشیه در صفحه بعد



خود به زبان می آورد که : « أَضَاعُونِي وَأَيَّ قِي أَضَاعُوا » (۱)  
 پس از آنکه نیروی جوانی استاد با تدریس متوالی روزانه در دبیرستانها و کوشش مداوم شبانه در تحقیق و مطالعه از بین رفت و نیز کمبود اهل علم در مباحث فرهنگ و تمدن و ادب و فلسفه ایران در دانشگاه احساس شد استاد با همان سمت دبیری به دانشگاه فراخوانده شد ولی چون او دکتربود و درجه دکتري نداشت در این نظام فقط می توانست دبیر باشد هر چند که در نظام علمی کهن اومی توانست همچون غزالی و فخر رازی و جوینی طلیسان علم در بر کند و بر مسند تدریس تکیه نهد (۲). مقررات تقلیدی نظام تازه به او که دبیر بود حق شرکت در شوراها و مداخله در امور علمی دانشکده و نظارت بر

#### بقیه حاشیه از صفحه قبل

- ۸- رساله مبدأ و معاد ملا رجبعلی تبریزی . ۹- دیوان انوری . ۱۰- دیوان خاقانی . ۱۱- المعجم شمس قیس رازی . ۱۲- شرایع محقق در فقه . ۱۳- مختصر نافع . ۱۴- شرح لمعه . ۱۵- الفیه ابن مالک . ۱۶- روضات چهارسوئی ۱۷- تحفه حکیم مؤمن . ۱۸- شرح تذکره خضری در هیئت استدلالی . ۱۹- حواشی تاریخی و تعلیقات بر تذکره القبور گزی . ۲۰- کلیله و دمنه . ۲۱- مرزبان نامه . ۲۲- چهار مقاله نظامی عروضی . ۲۳- مجمع الفصحا . ۲۴- تاریخ بیهقی . ۲۵- شرح بیست باب بیرجندی در اصطربلاب . ۲۶- تحریر اقلیدس در هندسه .

۱- استاد در غزلی سروده است :

زبور دست جهان بودم مرا شناختند

گوهری را رایگان در خاک راه انداختند

۲- در آغاز امر تدریس استاد در کلاس ادبی که برزخ میان دانشکده و دبیرستان

بود تعیین گردید و استاد ابیات زیر را بدان مناسبت سروده است :

دور از جان دوستان برزخ

این کلاس است و من در این برزخ

گو نویسد برات ما هر یخ

صاحباً حال بنده دانی چیست

برزخ عالی و دبیرستان

گرچه بر یخ برات کس ننوشت



رساله های دکتری را نمی داد ناچار استاد به تدریس چند ساعتی اکتفا می کرد سرانجام روزی فرارسید که مقررات پیشین بنفع صاحبان نفوذ شکسته شود یعنی بی مدرکان متنفذ خواستند با قانون خاصی استاد شوند در این هنگام نام استاد با اثر عمیقی که در شاگردان داشت و آثار مهمی که تألیف کرده بود وسیله و بهانه خوبی بود که همراه آنان باشد و استاد همائی به مقام رسمی استادی رسید ولی دیگر دیر شده بود چنانکه خود این مثل را درباره خود می آورد که :

« فی الصَّیْفِ ضِیَعَتِ اللَّیْلُ » .

استاد با وجود ضعف و نقاهت و پیری حاضر بود که هفته ای دوسه بار بدانشکده بیاید و گذشته از تدریس دانشجویان را ارشاد و راهنمایی کند ولی قانون تمام وقت که هنوز گرمی خود را از دست نداده بود تصریح می کرد که او باید هفته ای چهل ساعت در دانشکده حاضر باشد . بخاطر دارم که در همان آغاز استاد می گفت من از زمان کودکی که شروع به تحصیل کردم همیشه تمام وقت بودم فقط از وقتی که تمام وقت قانونی شده ام غیر تمام وقت گشته ام زیرا تاکنون تمام اوقات حتی موقع صرف طعام و جلوس بر سجاده و آرمیدن بر بستر به مطالعه و کار می پرداختم ولی اکنون پیوستگی وقت من گسسته شده مقداری از آن صرف آماده شدن برای بیرون آمدن از خانه و پاره ای در انتظار وسائل نقلیه و قسمتی به سلام و علیک با دوستان در دانشکده می گذرد و اگر ده یکت از اوقات تمام وقت خود را هم بخوام صرف مطالعه و تحقیق کنم نه جایی دارم که در آن قرار گیرم و کتابها و یادداشتهای خود را همراه بیاورم و نه کتابخانه منظمی وجود دارد که منابع و مآخذ مورد نیاز را بتوانم در آنجا بیابم .

استاد ناچار ده سال پیش به اصرار خود دانشگاه را برای همیشه ترك گفت و کسی هم یادی از او نکرد و گویی که هیچ گاه به دانشگاه نیامده بود .

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحَاجُونَ إِلَى الصِّفَا

أَن يَسْمُرَ بِمَكَّةَ سَامِرٌ



فقط در روز اعطای مقام استادی ممتاز طی تشریفاتی خاص مشاهده گردید ولی بهتر این بود که به هر وسیله که ممکن می شد هر چند گاه او را بدان شکده می آوردند تا هم در مسائل علمی استادان جوان را راهنمایی کند و هم از نظر معنوی الهام بخش دانشجویان باشد (۱).

\* \* \*

در آغاز این گفتار یاد شد که استاد جلال الدین همائی نمونه کامل و شاهد زنده ای از توانائی فرهنگ اصیل و سنت علمی پرتوان این کشور است. هر چند در شرح حال استاد که به کوشش استاد محترم دکتر محمد خوانساری فراهم گشته برخی از ممیزات و خصائص آن فرهنگ یاد شده است ولی بی مناسبت نیست که باز هم اشاره به برخی از امتیازات محیط فرهنگی که در آن بیرونی ها و رازی ها و ابن سیناها پرورش یافته اند بکنیم تا ارتباط میان شخصیت علمی و عملی استاد همائی و همچنین مشایخ و معلمان او که نامشان در شرح حال آمده با سنت علمی گذشته و روش تعلیم و تربیت کهن تا اندازه ای روشن شود.

نخستین امتیاز سنت فرهنگی گذشته ما این بود که علم و دانش انحصار به مدرسه نداشت و امر آموزش و پرورش در گرو اداراتی همچون کارپردازی و تدارکات نبود. علما و دانشمندان از هر فرصتی برای تعلیم و تعلم استفاده می کردند، مساجد فقط جای عبادت نبود بلکه یکی از مراکز مهم تعلیم و تدریس بشمار می آمد، خانقاه ها فقط مرکز ریاضت نفس نبود بلکه در آنجا امر تعلیم و تربیت صورت می گرفت، خانه دانشمندان خود مدرسه ای بود و فقط به جای استراحت و آرامش اختصاص نداشت.

جوزجانی می گوید: دانشجویان شبها در خانه ابن سینا گرد می آمدند من نزد او

۱- برای مدتی کوتاه این امر صورت پذیرفت ولی پیمودن راه دور و منظم نبودن کیفیت استفاده از استاد او را رنجور ساخت و او در خانه نشست و به تألیفات سودمندی همچون «تفسیر مثنوی دژ هوش ربا» و «مولوی نامه» پرداخت.



شفای خواندم و دیگران قانون می خواندند و این بدان جهت بود که او روزها در حضور شمس الدوله بود. غزالی نیز پس از کناره گیری از مدرسه نظامیه در خانه خود تدریس می کرده است. ابن میمون در نامه ای که به یکی از شاگردان خود نوشته است متذکر شده که همه روز را به درمان بیماران می پرداخته فقط آنگاه که در بستر استراحت می آرمیده شاگردان خود را درس می داده است.

هنوز در بسیاری از دانشگاههای مغرب زمین استادان در محلی تدریس می کنند که کتابها و مواد علمی آنان در آنجا گردآوری شده و حتی برخی در همانجا به استراحت و آسایش می پردازند و در کشور ما در مدارس طلبگی این روش تا کنون زنده مانده است. مناعت طبع و بزرگواری یکی دیگر از امتیازات آن فرهنگ بود. دانشجو و استاد علم را بخاطر علم می خواستند و توجه به مال و منال در نزد اهل علم خوار شمرده می شد.

می گویند وقتی خبر ایجاد مدارس نظامیه به علمای ماوراءالنهر رسید آنان برای علم ماتم گرفتند و گفتند تا کنون صاحبان همت عالی و نفوس پاک بجهت شرف و کمال علم به علم اشتغال می ورزیدند ولی حال که برای تعلیم و تعلم اجرت و مزد تعیین گردیده دون همتان و نعمت طلبان بدان روی می آورند و این موجب پستی و خواری علم می گردد. می نویسند یکی از بزرگان بنام سلیمان بن علی کسی را فرستاد تا از خلیل بن احمد (= واضع علم عروض) بخواهد که بیاید و فرزند او را درس دهد، خلیل نان پاره خشکی را به فرستاده او نشان داد و گفت: از این بخور که من چیزی جز این ندارم و تا وقتی این نان خشک را دارم نیازی بدرگاه سلیمان ندارم. رسول گفت: پس من به سلیمان چه گویم؟ خلیل این دو بیت را انشاد کرد:

أَبْلَغُ سُلَيْمَانَ أُنْتِ عَنْهُ فِي سَعَةِ

وَفِي غِنَى غَيْرِ أَنْتِ لَسْتُ ذَا مَالٍ

وَالْفَقْرُ فِي النَّفْسِ لَا فِي الْمَالِ تَعْرِفُهُ

وَمِثْلُ ذَاكَ الْغِنَى فِي النَّفْسِ لَا الْمَالِ



تقوی و پرهیزکاری یکی دیگر از صفات اهل علم بود. استاد در شرح حال خود داستان یکی از مشایخ را آورده که وقتی فهمید مهمانی او برای طعام نوعی رشوه بود کوشید تا با انگشتان دست غذای وارد شده را از دهان بیرون آورد. می گویند وقتی شیخ ابواسحق شیرازی به ریاست مدرسه نظامیه بغداد منصوب گشت در حالی که گروهی از بزرگان در انتظار ورود او بودند جوانی بر سر راه باو گفت: می خواهی در این مدرسه درس بدهی؟ شیخ پاسخ داد: آری. جوان گفت: چگونه در جای مغضوب درس می دهی. شیخ با شنیدن این جمله از رفتن به مدرسه و پذیرفتن آن مقام انصراف حاصل کرد و تا وقتی مسأله غصبی بودن زمین مدرسه برای او روشن نگشت پا بدانجا نهاد.

کوشش و جدت و جهد از خصایص دیگر فرهنگ کهن بوده است. محمد بن جریر طبری می نویسد که هر روزه ازری تادولاب را پیاده مانند دیوانگان می دویده تا در محضر استاد خود احمد بن حماد دولابی حاضر شود. خطیب بغدادی از تبریز تا بغداد در حالی که کتابهایش بر پشتش انبار بود پیاده در گرمای تابستان در طلب علم راه پیمود چنانکه عرق تنش اوراق کتابهایش را شست. شمس الأئمه سرخسی را که در چاهی زندانی کرده بودند از ته چاه دروس خود را به شاگردان املاء می کرد و شاگردان بر سر چاه می نوشتند. ابوریحان بیرونی در دم موت از عبادت کننده خود سؤال فقهی نمود و می گفت این مسأله را بدانم و بمیرم بهتر است از اینکه ندانم. قناعت به مختصر و نرفتن به حضور خداوندان زروزور یکی دیگر از برجستگی های آن فرهنگ است.

محمد بن زکریای رازی کتاب «السيرة الفلسفية» خود را تألیف کرده در دفاع از خود در برابر کسانی که می گفتند که اینکه هر روز گرد درگاه این سلطان و آن امیر می گردد شایستگی نام فیلسوف و عالم را ندارد. و این تعبیر شایع بود که بهترین فرمانروا آنست



که از دانش دانشمندان سودجویید و بدترین دانشمندان که به طمع گرد خوان فرمانروایان بگردد. و نیز معتقد بودند که علم و حکمت با جان و روان آن که حریص به مال و دوستدار جاه باشد وحدت و یکتائی پیدا نمی کند :

یکتا نشود حکمت مر طبع شما را  
تا در طلب مال شما پشت دو تائید  
این بود شمه‌ای از خصائص فرهنگ کهن که همه موارد آن بر استاد همائی صادق است.

در این جا پرمشی پیش می آید و آن اینکه با توجه به شاهد های زنده از فرهنگ کهن و اصیل ما همچون استاد همائی و معاصران بزرگوار او چرا تا کنون اولیای علمی کشور ما که برای بدست آوردن آمار و ارقام مختلف طرح های تحقیقاتی گسترده ای را تنظیم و مبالغ فراوانی را برای آن تصویب می کنند به خاطرشان نگذاشته که به تحقیق و بررسی خواص و امتیازات تعلیم و تربیت سنتی و فرهنگ کهن ما پردازند و ببینند که چه نظام و روشی در مدارس قدیمی ما وجود داشته که دانشمندان علم دوست و پرهیزکار تحویل جامعه می داده است. ما برای رازی و بیرونی و ابن سینا و طوسی و مانند آنان جشن ها می گیریم و مهمانی ها برپا می کنیم ولی در جستجوی این نیستیم که روش علمی و عملی آنان را در نظام آموزش و پرورش خود وارد کنیم و شرایطی بوجود بیاوریم که صدها نظیر آن دانشمندان مطابق زمان ما بوجود بیایند.

چرا ما فکر می کنیم که فقط با افزایش بودجه دانشگاه ها و گسترش فراوان مؤسسات علمی علم و دانش هم گسترش می یابد در حالی که به چشم می بینیم که روز به روز معلومات دانشجویان و اثر علمی استادان کمتر می شود. مگر استاد جلال الدین همائی با بورس تحصیلی و کمک هزینه دانشجویی به مرتبه اجتهاد در فلسفه و ادب و فقه رسید و با مگر با فوق العاده تمام وقت، تمام وقت عمر خود را صرف تحقیق و تتبع و تألیف و تصنیف کرد. چرا تا چندی پیش در فلسفه کسانی همچون میرزای جلوه و آقا علی مدرس و میرزای آشتیانی که در نهایت عسرت و تنگدستی بسر می بردند داشتیم ولی امروز در میان



فرهیختگان دانشگاه کسی را نداریم که حتی سخن آنان را بفهمد و یا یک صفحه از آثار فلسفی ابن سینا را که ما به او می‌بالیم دریابد.

چرا در ادبیات کسانی همچون ادیب نیشابوری و ادیب پیشاوری که در فقر و پریشانی زندگی می‌کردند داشتیم ولی اکنون در میان دانش‌آموختگان ادب فارسی به ندرت می‌توانیم کسی را بیابیم که یک صفحه شاهنامه فردوسی و یا مثنوی مولانا را که مایه مباهات ما ایرانیان است از رو بخواند.

چرا هراستادی که از میان ما می‌رود ماتم می‌گیریم که جانشین ندارد در حالی که این سنت علمی ما بوده که متأخر باید آنچه را متقدم می‌دانسته بداند و افزون بر آن را هم با جد و جهد و اجتهاد حاصل کند.

چرا نظام علمی ما بجای جذب علم علم را از خود دفع می‌کند. این‌ها همه پرسشهایی است که باید مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد و تا پاسخ آنها تعیین نگردد و در رفع اشتباه‌ها کوشیده نشود روز به روز بر حسرت دیروز افزوده می‌گردد و امید است که سخن از «همائی» سبب شود که همای سعادت و بهبود بر فراز مؤسسات علمی ما بنشینند تا دیگر حسرت گذشته و غبطت غرب را نخوریم.

\* \* \*

باری در مجلسی که در دانشگاه تهران به مناسبت بزرگداشت پروفیسور هانری کربن برپا شده بود و مجموعه مقالاتی به وسیله نخست وزیر کشور ایران جناب آقای امیرعباس هویدا به ایشان تقدیم گردید این اندیشه بخاطر آمد که چرا چنین مجلسی برای استاد جلال الدین همائی که همه عمر خود را به خدمت فرهنگ و ادب و اندیشه این آب و خاک صرف کرده تشکیل نشود و در همانجا موضوع را با ایشان در میان گذاشت و درخواست کمک برای هزینه چاپ مجموعه‌ای به منظور بزرگداشت استاد کرد و ایشان این درخواست را با حسن استقبال تلقی فرمودند متأسفانه ناآشنائی فرهنگی یکی از کسانی که این امر بدو ارجاع شده بود این کار خیر را دو سال به تعویق انداخت تا آنکه در مجلسی دوباره اتفاق



دیدار نخست وزیر رخ داد و ایشان خود بازخواست تشکیل آن مجلس و تهیه آن مجلد را کردند و سپس این امر را به جناب آقای دکتر احمد هوشنگ شریفی رئیس محترم دانشگاه تهران ( وزیر آموزش و پرورش وقت ) ارجاع فرمودند و ایشان هم بدون کوچکترین وقفه و سائل چاپ این مجلد را فراهم کردند که جزاهما الله عَنِ الْعِلْمِ خَيْرَ الْجَزَاءِ . انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی از آن جنابان و همچنین از رؤیسان دانشگاههایی که مساعدت مادی و معنوی خود را از انجمن دریغ نداشته اند سپاسگزاری می نماید .

این خدمتگزار به سهم خود از همکاران و سروران ارجمند اعضای داخلی و خارجی انجمن که در تهیه این مجلد همکاری فرمودند<sup>(۱)</sup> و همچنین از آقایان دکتر مهدی درخشان خزانه دار محترم انجمن و دکتر غلامرضا ستوده دبیر محترم انجمن که این جانب را در نظارت بر چاپ این کتاب یاری کردند تشکر می نماید .

امیدوار است که استاد جلال الدین همائی این هدیه کوچک را که بدون روی وریا و فقط به خاطر تجلیل از مرتبه علم و مقام عالم صورت پذیرفته و تذکری از مراتب احترام و بزرگداشت استادان زبان و ادبیات فارسی نسبت به مقام شامخ علمی ایشان و قدردانی از زحمات و کوششی است که در راه نشر و زنده نگه داشتن ادب فارسی متحمل شده اند بپذیرند .

خداوند عمر استاد را دراز و توفیق ایشان را افزون گرداناد بمنته و کرمه .

مهدی محقق

رئیس انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

تهران ، دهم دی ماه ۲۵۳۵

۱- در ترتیب مقالات این مجلد نظم خاصی منظور نگردیده . جز مقاله اول که شرح زندگی استاد است و بوسیله آقای دکتر محمد خوانساری تنظیم گردیده و مقاله آخر که حاوی دریافت و برداشت از شخصیت علمی و عملی استاد است و بوسیله جناب پروفیسور فضل الله رضا نوشته شده بقیه مجلد حاوی مقالات گوناگونی است که در موضوعهای مختلف علمی و ادبی نوشته شده است .



## امیری فیروز کوهی

تقدیم به یادنامه دوست بزرگوار عالی‌مقدار، عالم فاضل، هارف محقق، جامع  
بارع، یادگار سلف و افتخار خلف استاد اجل جلال‌الدین همائی - اجل الله قدره و حمی  
عن الهموم صدره - باقتضای غزلی از ایشان و تضمین مصراعی از آن.

تا کی ز رنج بی‌ثمری شکوه سر کنم

روزی به سر برم که شبی را سحر کنم

این عمر در منازعه با این و آن گذشت

باشد که زندگی به جهان دگر کنم

تن می‌کشد به خاکم و دل می‌کشد به عشق

در حیرتم که رو به کدامین سفر کنم

عمر امید من نفسی کم نمی‌شود

چندانکه زندگانی از این بیشتر کنم

سودمن از نکردن کار است ورنه من

کاری اگر کنم به زیان و ضرر کنم

از زهد نیست گوشه عزلت گرفتم

جا در قفس ز کوتاهی بال و پر کنم

هر چند کار عقل جهاندار بامن است

جز کار عشق کار دگر هم مگر کنم

بینم که باز در تعب از خار زحتم

چندان که برگه عیش جهان مختصر کنم

گر ره نیافتی به دل ای آرزو مرنج

نگذاشت غم مرا که ترا هم خبر کنم

موجی ز هر کنار برآید به قصد من

گر زین محیط سر چو جبالی بدر کنم



سر تا به پای او همه جا حسن و دلبری است  
 در حیرتم که روی چه عضو ش نظر کنم  
 صد بار رنج پیری از این بیشتر کشم  
 یکت بار اگر به کوی جوانی گذر کنم  
 فرموده (سنا) است امیر از زبان من  
 «عمر دگر نمانده که کار دگر کنم»

## دکتر جمال رضائی

## استاد فرزانه من

چو بر توفد این تندباد خزانی  
 رباید بساک گل از فرق گلبن  
 فرو ریزد از شاخ برگ درختان  
 وزین باد آورده کالای زرین  
 بیارامته بوستانی که دیدی  
 کنون سرد و غمگین و افسرده بینی  
 نماند به باغ از بهاران نشانی  
 ستاند گهرهای او رایگانی  
 چو دینارگون سکه خسروانی  
 بگيرد زمین زیوری زعفرانی  
 نگارین و دلکش چوارژنگ مانی  
 نبینی نشانش از شادمانی

\* \* \*

نگه کن به چشم خرد تا ببینی  
 خزان تو هنگامه پیری تو  
 جوانی چو آن باغ بشکفته باشد  
 بهار و خزانی است این زندگانی  
 بهار تو آن روزگار جوانی  
 چو پیری دم سرد باد خزانی

\* \* \*

ترا گر جوانی ز کف رایگان شد  
 به یاد جوانی کنون مویه کردن  
 زمن بشنو این پند چون زر کانی  
 نیارد به جز انده و جان گرانی



اگر تن ترا مایه کاهش آمد  
بیارای جان را به تقوی و دانش  
ره شرم پوی و ره دانش و دین

\* \* \*

نگه کن به استاد فرزانه من  
به استاد یکتا جلال همائی  
به آن دانشی مرد کاو را نیایی  
به آن اوستادی که چون او نبینی  
به آن نغز گفتار مرد سخنور  
به آن نخل بار آور سایه گستر  
به کشور خدای محیط فضائل  
به دیدار او فرّ دانش هویدا  
به رخسار او گرمی عشق پیدا  
به بالای او کسوت علم زیبا  
به اولاد او نسبت علم شایا  
به کردار او آشکارا حقیقت  
به پندار بگرفته راه وهومن  
به گفتار با لحن و با لفظ شیرین  
چو اشعار او باد او بر زبانها  
بیاموز از او ره رستگاری  
بجامان چو او نام و آثار نیکو

بیفزای بر مایه های روانی  
به عشقش صفا بخش تا می توانی  
که اینست سرمایه دو جهانی

به آن مرد نام آور اصفهائی  
به آن فرّه و جلوه آسمانی  
به تقوی و دانش نه تالی نه ثانی  
نه در نکته یابی نه در نکته دانی  
که چون او نجوئی به روشن بیانی  
که بر باغ دانش کند سایبانی  
به فرمانروای بسیط معانی  
گرش نیستی فرّ نوشیروانی  
گرش نیستی گونه ارغوانی  
گرش نیستی جامه پرنیائی  
گرش نیستی دودمان کیانی  
به رفتار او جلوه گر مهربانی  
به دور از بداندیشی و بدگمانی  
بیاموخته طرز شیرین زبانی  
چو آثار او نام او جاودانی  
چو خواهی ره زندگانی بدانی  
که تا در جهان جاودانی بمانی

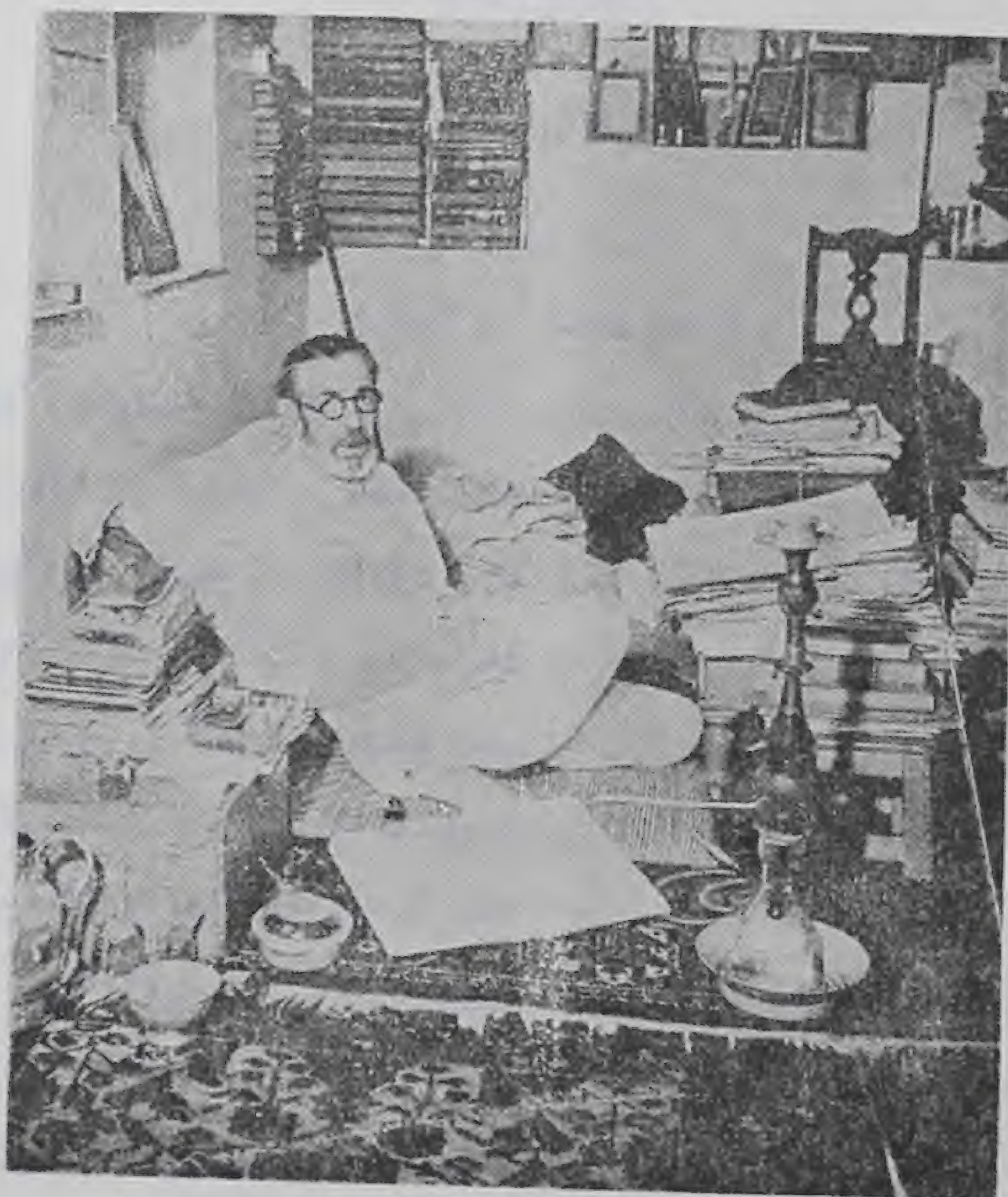






استاد جلال الدین همائی

در محل کار



حال شبهای مرا همچو منی داند و بس

توجه دانی که شب سوختگان چون گذرد







## زندگی نامه

### استاد جلال الدین همائی

تنظیم و تدوین از:

دکتر محمد خوانساری

هنگام تحصیل در دبیرستان سعدی و دانشسرای مقدماتی اصفهان ، گاه گاه از استادان خود سخنانی در باره مقام فضل و احاطه مفخر اصفهان استاد همائی می شنیدم و آرزویی قوی در دل داشتم که محضر آن بزرگ را درك کنم . از حسن تقدیر وقتی به تهران آمدم و در کلاس مخصوص ادبی (برزخ بین دانشسرا و دانشگاه) نام نوشتم این آرزویم برآورده شد . همان جلسه نخست زبان و ادبیات داشتیم و استاد همائی تعلیمی در دست بکلاس درآمد . عصارا به گوشه کلاس نهاد و پشت میز نشست . دانشجویان از پیش کم و بیش سخنانی در باره او شنیده بودند . هنوز لب به سخن نگشوده ، شخصیت قوی و متانت و ابتهت و نگاه نافذش در دلمان کارگر آمد . کلاس درس کوتی آمیخته به احترام و محبت فرو رفت . استاد مکثی کرد . صدارا صاف کرد . سپس با صدائی بم و قوی وبا کلماتی شمرده و مقرون به طمأنینه به افاده پرداخت . پس از برخی یادآوریهای گرانها فرمود : من برای متن درسی گلستان سعدی را در نظر گرفته ام ، گلستان تصحیح میرزا عبدالعظیم خان قریب را .

از جلسه دیگر به تدریس گلستان پرداخت . ما در کتابهای دبیرستانی قسمتهائی از گلستان خوانده بودیم . اما این دفعه شرح و بیان از لونی دیگر بود ، ونکات ودقایق بر ما معلوم می ساخت که تا کنون از کسی نشنیده بودیم . در آن سال تمام کتاب را (بغیر از باب عشق و جوانی) خواندیم و حتی بدستور استاد یک مرتبه هم از روی متن و حواشی



رو نویس کردیم . از محضر استاد بهره ها بردیم ، بهره هایی که هنوز با گذشت زمان از یاد نرفته است . البته جو دانشگاه هم جو دیگری بود . دانشجویان برآستی دانشجو بودند نه نمره جو و لیسانس جو . به درس دلبستگی خاص داشتند و به علم و دانش و به عالم و دانشمند ارج می نهادند . وقتی از استاد نکته ای بدیع یا شعری لطیف می شنیدند ، برق شادی در چشمتان می درخشید . درس و تحقیق برای رفع تکلیف نبود . اصالت داشت . استاد و دانشجو هر دو به علم مؤمن بودند .

باری استاد در دقائق دستوری و فنون ادبی و شرح ریزه کاریهای کلام سعدی داد سخن می داد . و ما همه را با شوق و ولع یادداشت می کردیم . نگران بودیم که مبادا نکته ای از ما فوت شود . آن یادداشتها شاید به دوست صفحه بالغ شد و ما همه آنها را بامتن گلستان امتحان دادیم . البته حکایاتی را که ساده بود درس نمی داد و ما خود می خواندیم و اگر احیاناً اشکالی داشتیم سؤال می کردیم .

سالی دیگر (در رشته ادبیات) یک دوره کامل کلیله و دمنه را خدمت استاد قریب خواندیم . نمی دانم الآن در سراسر دانشگاهها و مدارس عالی در هیچ کلاسی یک دوره کامل گلستان ، یا کلیله و دمنه آنها با آنها توضیح و تفسیر تدریس می شود یا نه ؟ فعلاً که بعضی درسها جزوهای است در حدود سی چهار صفحه . بنده حتی جزوه بیست صفحه ای هم دیده ام .

بخوبی بخاطر دارم - گویا همین دیروز بوده - که در همان اوائل گلستان وقتی استاد به این شعر :

لَقَدْ سَعِدَ الدُّنْيَا بِهٖ دَامَ سَعْدُهُ      وَ اَيَّدَهُ الْمَوْلٰى بِاَلْوِيَّةِ النَّصْرِ

رسید ، فرمود معنی آنرا که می داند ؟ و من بنده آنرا معنی کردم . استاد به شوخی گفت : « ما را بدین گیاه ضعیف این گمان نبود » . چون استاد بسیار جدی بود و کمتر در کلاس شوخی می کرد ، همه هم کلاس را بخنده افتادند . همین شوخی لطف آمیز مشوق بنده شد و موجب شد که بر کار و کوشش خود بیفزایم .



استاد معمولاً در کلاس درس از اشعار خود چیزی نمی‌خواند. روزی دانشجویان به اصرار و ابرام از ایشان خواستند از اشعار خود چیزی بر ما بخوانند. استاد این غزل را املاء فرمود:

تاجم نمی‌فرستی تیغم بسر مزن  
 مرهم نمی‌گذاری زخم دگر مزن  
 مرهم نمی‌نهی به جراحت نمک میپاش  
 نوشم نمی‌دهی به دلم نیشتر مزن  
 بر فرق او فتاده به نخوت لگد مکوب  
 سنگ ستم بطایر بی‌بال و پر مزن  
 برنامه امید فقیران قلم مکش  
 بر ریشه حیات ضعیفان تبر مزن  
 گیرم تو خود ز مردم صاحب نظر نی  
 از طعنه تیر بر دل صاحب نظر مزن  
 تا کم خوری لگد زخرو سرزنش زخار  
 گو سبزه از زمین و گل از خار سر مزن  
 چون کوه پا بجای نگهدار خویش را  
 چون باد هرزه گرد بهر بام و در مزن  
 تا غنچه لب گشود سر خود بباد داد  
 ای آفتاب دم به نسیم سحر مزن  
 تا بگذری بخیر از این رهگذر «سنا»  
 بارهروان کوی دم از خیر و شر مزن  
 روز دیگر شعری دیگر در غایت زیبایی و تازگی درباره پیچک خواند بمطلع:  
 باغ را آفتی چو پیچک نیست  
 که بسرو و گل و سمن پیچد  
 با اینکه حفظ این اشعار را از ما نخواستند بود، بسیاری از دانشجویان چون مکرر



آنها را خوانده بودند در خاطرشان مانده بود و من هنوز از همان دوران آنها را در خاطر دارم. چند سالی گذشت و باز بنده مجدداً در دورهٔ دکتری ادبیات فارسی از محضر انور استاد بهره یاب شدم، این دفعه در درس صناعات ادبی که در حقیقت تلخیصی بود از مطوّل.

احاطهٔ استاد در ادب و فرهنگ اسلامی (از ادبیات فارسی و عربی و فقه و کلام و فلسفه و عرفان و ریاضیات و نجوم) و رفتاری تکلف و طبیعی، و لحن گرم و سرشار از بلاغت او همه را مجذوب می کرد و احترام و اعجاب و محبت همه را برمی انگیزخت و گاه خود نیز تحت اثر سخن خود برانگیخته می شد. من که غالباً در صف جلو می نشستم تغییر رنگ چهره و حلقه زدن اشک را در چشم استاد می دیدم و از آن جمله یکی در هنگام خواندن این چند شعر بود از داستان معروف موسی و شبان:

موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند
گر خطا گوید و را خاطی مگو	ور بود پر خون شهید او را مشو
خون شهیدان را از آب اولیتر است	این خطا از صد صواب اولیتر است

هنگامی که به درخواست قطب فقید مرحوم ذوالریاستین به تصحیح کتاب مصباح الهدایه پرداخت، بنده را طرف مقابل قرار داد و بنده هفته ای دو روز به خدمت ایشان می رسیدم و محضر پر برکت ایشان را مغتنم می شمردم.

از همان روز نخستین تلمذ در نزد ایشان تا کنون پیوسته رشته ارادت و اخلاص بنده مستحکم تر شده است و تماس خود را با ایشان از ذخایر عمر خود می دانم و توفیق و طول عمر آن عزیز را همواره از خدای می خواهم.

اکنون که دوست گرانمایه دانشمند آقای دکتر مهدی محقق - که خود از شیفتگان حضرت استادی هستند - در مقام اهداء مجموعه ای به استاد برآمده اند، از بنده نیز مقاله ای برای درج در آن خواستند. من بیاس حق استادی و سابقه لطف و بزرگواریشان در حق این بنده، بهتر دیدم زندگی نامه ایشان را هر چند ناقص و نارسا تنظیم کنم، البته با اعتراف به اینکه:



گر بریزی بحر را در کوزه‌ای      چند گنجد قسمت یک‌روزه‌ای  
به این مقصود چند جلسه به خدمت استاد رسیدم و ایشان در طی آن جلسات  
از خاطرات و سرگذشت خود سخن گفتند ، و من آنرا بدین صورت تنظیم کردم :

### خاندان

خانواده من از زن و مرد همه اهل سواد و هنر بودند . پدرم میرزا ابوالقاسم  
محمد نصیر متخلص به طرب ، فرزند مرحوم همای شیرازی است که در ۱۲۷۵ ق .  
ولادت یافته و در ۱۳۳۰ ق . در گذشته است .

مرحوم طرب از افاضل ادبا و شعرا و خوشنویسان عصر خود بود . فنون ادب را  
قسمتی در خانه خدمت پدر و برادران بزرگترش ، و قسمتی در نزد اساتید و مدرّسان  
آن زمان تحصیل کرد . فقه را نزد اساتید فقه که از آن جمله سیّد العلماء میرزا محمد هاشم  
چارسوقی است (متوفی ۱۳۱۸ ق .) و فلسفه را در خدمت جهانگیر خان قشقائی (متوفی  
رمضان ۱۳۲۸ ق .) ، و آخوند مّلا محمد کاشانی (متوفی شعبان ۱۳۳۳ ق .) آموخت .  
(شرح حال آن مرحوم را با نمونه خط ایشان و با عکسش در محضر آخوند کاشانی در  
مقدمه دیوان طرب آورده‌ام) .

رابطه مرحوم طرب با جهانگیر خان منتهی به زمان پدرش همای شد که به سابقه  
معرفی که شرحش مفصل است ، جهانگیر خان سخت به همای ارادت می‌ورزید . پدرم  
گاهی مرا بنزد او می‌فرستاد تا از انقباس قدسیش بهره‌ای بگیرم . اما البته کمی سن من  
اجازه نمی‌داد که بدرس آن بزرگ حاضر شوم .

جدّم همای شیرازی است (محمد رضا قلیخان = مّلا محمد رضا) . تغییر نام او  
بسبب تغییر احوال اوست . چه وی ابتدا مقام خانی و درجه سلطانی داشت . اما بکل  
آن مرحله را وا گذاشت و در راه تحصیل علم افتاد و سالیان دراز در نجف اشرف خدمت  
صاحب‌جواهر و دیگر اساتید تحصیل کرد تا در فنون فقه و فلسفه بمقام استنباط و اجتهاد  
رسید و در این هنگام بود که بنام مّلا محمد رضا شهرت یافت . پس از آن از این مرحله



نیز چشم پوشید و تا آخر عمر در عالم عرفان و درویشی و وارستگی بسر برد و از اکابر دانشمندان و شعرا و عرفای نامدار قرن سیزدهم شد. ولادتش در سال ۱۲۱۲ قمری است و وفاتش در ۱۲۹۰ ق.

مرحوم هما از بزرگان خاندان فعلی زندشیراز بود و در ۱۲۵۸ در اصفهان متوطن شد. از جمله علل اقامت او در اصفهان دوستی دیرینه اش بود با حجة الاسلام حاج سید محمد باقر شفتی (متوفی ۱۲۶۰ ق.) که در آن تاریخ زعامت مطلقه شیعه امامیه را داشت. علت دیگر انتقال او به اصفهان سابقه دوستیش بود با حاج میر معصوم از رؤسای سادات خاتون آبادی محله پاقلعه، و نیز مراتب محبت و اخوت طریقت عرفانی اویسی او با زاهد عارف معروف ملاحسن آرنندی کاشانی (متوفی به سال ۱۲۷۰ ق.) که ساکن مدرسه نیم آورد بوده و از کرامات و خرق عادات و مراتب علمی و اخلاقی او حکایتها نقل شده است. و بالاخره ارادت معتمدالدوله منوچهرخان گرجی حاکم آن وقت اصفهان به شخص هما، و علل و اسباب دیگر که شرحش موجب اطناب است.

بهر حال چون مرحوم هما اصلاً شیرازی بوده، خاندان او به نسبت شیرازی هم خوانده می شوند. چنانکه میرزا احمد جهرمی در تذکره حدیقه الشعراء که نسخه خطیش در کتابخانه دانشکده ادبیات بود و به کتابخانه مرکزی نقل شد، فرزندان سخن پرداز هما یعنی عنقا و سها و طرب را هم مانند خود هما شیرازی ضبط کرده است.

عم اکبر من ملک الشعراء میرزا محمد حسین عنقا، طابع دیوان پدرش هما و مؤسس انجمن شعرای عنقا در اصفهان<sup>(۱)</sup> از بزرگان فضلا و اساتید شعرای زمان بود. وی خط شکسته نستعلیق را بسیار خوش و پخته می نوشت (تولد در ۱۲۶۰ ق. وفاتش در ۱۳۰۸ ق.). چون عشق و علاقه ای مفرط به آثار تاریخی اصفهان داشت، وظل السلطان را از نیت خراب کردن عمارت سرپوشیده سیف الدوله بانصیحت و خیرخواهی ممانعت می کرد، مورد غضب شاهزاده سبکسر مغرور واقع شد، تا بدست گماشتگان او با قهوه

۱ - شرح این انجمن و انجمنهای دیگر در مقدمه برگزیده دیوان سه شاعر اصفهان که جلد دوم دیوان طرب است آمده است.



قصر بی در ۴۸ سالگی مسموم گشت و درختی برومند و بار آور از شعر و ذوق و ادب یکباره فروپژمرد و بنحشکید<sup>(۱-۲)</sup>.

عمّ دیگرم استاد ملک‌الادباء میرزا محی‌الدین محمد سهاست (متولد در ۱۲۶۲ ق. و متوفی در صفر ۱۳۳۸ ق.) از اساتید مسلم شعر و ادب در اصفهان. وی پس از فوت برادر کوچکترش طرب تکفل خانواده او را بانهایت همت و بزرگواری برعهده گرفت و تا آخر عمر بعهده خود وفا کرد. او در حقّ من علاوه بر حقّ ولی نعمتی سمت استادی هم دارد. زیرا بعد از فوت پدرم مدت ۸ سال زیر دست او فنون ادب و شعر و شاعری می‌آموختم (البته در عین اشتغال در مدرسه قدسیّه و تحصیل طلبگی). کودکی و جوانی من در چنین خاندانی گذشته است.

### ولادت و نامگذاری

ولادت من حوالی سحرگاه شب چهارشنبه غره رمضان سال ۱۳۱۷ ق. مطابق ۱۳ دی ماه (جدی) ۱۲۷۸ شمسی<sup>(۳)</sup> و سوم ژانویه ۱۹۰۰ میلادی در محله پاقله (از محلات جنوب شرقی اصفهان) در خانه موروثی پدر اتفاق افتاده است. در این خانه اطاقی است مزین به نقاشی و آینه کاری و خط پدر و جدّم زینت بخش آینه کاری‌های آنجا است. در بالای اطاق زیر آئینه‌ها و دسته گل نقاشی، حدیث نبوی «أنا مدینه العلم و علی بابها» بخط مرحوم هماکتیبه شده است، و روبروی آن هم در سمت پائین گلدان آینه کاری منقش بسیار عالی است و این بیت مولینا:

از علی آموز اخلاص عمل      شیر حق را دان منزّه از دغل

- ۱- برای تفصیل احوال او رجوع شود به مقدمه همان دیوان سه شاعر اصفهان.
- ۲- توضیحاً چهارپایه ستون یک پارچه سنگی «شیر و دختر» که در چهار گوشه حوض چهارستون کار گذاشته‌اند مربوط به فواره حوضخانه همان عمارت سیف‌الدوله است.
- ۳- در شناسنامه بحساب تخمینی ۱۲۷۷ ثبت شده است. ولی بحساب تقویمی درست ۱۲۷۸ صحیح است.



بخط مرحوم طرب کتیبه شده است . محل تولد من همین اطاق بوده که نمونه‌ای است از ذوق و ظرافت .

نام اصلی که پدر بر بنده نهاده و در پشت کلام الله مجید ثبت کرده جلال الدین است و نام خانوادگی همائی . اما بقاعده معمول فارسی که در اسامی از قبیل جلال الدین و کمال الدین و ضیاء الدین ، مضاف الیه را حذف می کنند و جلال و کمال و ضیاء می گویند ، مضاف الیه آن حذف شده و در شناسنامه هم بصورت « جلال » آمده است . در مقالات و تألیفات نیز هر دو صورت را بکار برده‌ام .

### رفتن به مکتب و مدارس جدید

در آن روزگار معمول بود که کودکان را از چهار پنج سالگی به درس و مشق وامی داشتند . من نیز از چهار پنج سالگی در نزد پدر و مادر خود به درس و مشق نشستم . درسی را که پدر به من می داد ، مادر تکرار می کرد و در یاد گرفتن آن مرا کمک می داد بطوری که تا خواندن قرآن و ادعیه مأثوره و گلستان و غزلیات حافظ ، مادرم در درس بمن کمک کرده و بر من سمت استادی داشته است .

در نزدیکی منزل ما زنی بود صالح و عابد و خداپرست بنام نبات بیگم ، مشهور به - متلاباجی . وی از بعضی خانواده‌های محله چندتن دختر و پسر به شاگردی می پذیرفت . هنوز گیسوان سفید و روی نورانی و روحانی او که با محبت و مهربانی اصول و فروع دین و آداب وضو و نماز و روزه و کتاب عم جزء به من می آموخت در خاطر من هست . البته این دروس را در خانه نیز پیش پدر و مادرم فرا گرفته بودم و او همان یاد گرفته‌ها را تکمیل می کرد . خاطره‌ای از آن دوران دارم بسیار ملال آور و آزار دهنده . و آن اینست که من برای رفتن به خانه متلاباجی هر روز باید از کوچه سنگفرش خلوتی عبور کنم . طویله یکی از اشراف و خانهای محله از وابستهگان به ظل السلطان در آن کوچه بود و در آن هم همیشه باز بود . سگ زرد رنگ بدقواره او و مهرزاده بی تربیتش که سگ را بر عابران برمی انگیزخت اغلب روزها زحمت و رنجی عظیم بود ؛ مخصوصاً برای



بچه‌های چهار پنج ساله هم سن من که از آن کوچه عبور می‌کردند و از آن راه به مکتب آمدو شد داشتند و من هم هر روز که تنها به مکتب می‌رفتم از این آزار برکنار نبودم. البته اکثر روزها برای رفتن به مکتب برادر بزرگترم همراه من می‌آمد و در مرخصی از مکتب هم خود ملاباجی یکی را همراه من می‌کرد که از آن کوچه بسلامت بگذرم ولی ترس از پارس آن سگ مهیب گریبان مرا رها نمی‌کرد. بالاخره پدرم از ماجرا خبردار شد. ابتدا خیلی برافروخته شد و سپس ناچار مرا همراه برادر بزرگترم به مکتب میرزا عبدالغفار پاقلعه‌ای (متوفی شوال ۱۳۳۶ و مدفون در تکیه سیدالعراقین) فرستاد که راه آن از این کوچه نمی‌گذشت.

من در مدت خیلی در مکتب ملاباجی عمّ جزو را تمام کردم و بخاطر دارم که پس از اتمام آن مادرم شخصاً به مکتب آمد و یک کله قند شهری با یک دست لباس زنانه (شامل پیراهن و چارقد و شلوار و چادر نماز و کفش) با بشقابی نقل بادام به ملاباجی هدیه کرد.

شش هفت ساله بودم که به مکتب میرزا عبدالغفار مذکور رفتم. این میرزا عبدالغفار در یکی از کوچه‌های خیابان ملک در بالاخانه‌ای مکتبخانه داشت و عده‌ای از کودکان نجیب زاده اهل محل را به شاگردی می‌پذیرفت. پدرم هم در کودکی شاگرد او بوده و وقتی من به مکتب او رفتم دیگر پیرمردی بود سالخورده. وی بسیار شریف و نجیب و فاضل و ادیب و خوشنویس بود. در ادبیات عرب و فن عروض و معانی بیان تا خواندن نهج البلاغه و مقامات حریری و نیز در خوشنویسی از شاگردان برجسته و وفادار جدّم همای شیرازی بود و تا آخر عمر هر قدر می‌توانست نسبت به اعقاب او خدمت می‌کرد. همان روز اوّل صفحه اوّل دیوان حافظ را باز کرد و من همانطور که در خانه نزد پدر و مادر آموخته بودم صحیح و کامل و با صدای رسا خواندم:

الا یا ایّها السّاقی ادر کأساً و ناولها

که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها

استاد مرا تحسین‌ها کرد و عیال خود را صدا زد و از او خواست اسفند بیاورد.



اسفند آوردند و آتش کردند. برای پدرم پیغام فرستاد که قدر این کودک را بدانید. باری چندی بدان مکتب رفتم. پس از آن در سال ۱۳۲۶ پدر مرا همراه برادر بزرگترم به مدرسه<sup>۱</sup> حقایق - در خیابان مشیر - فرستاد. رئیس و مؤسس مدرسه مرحوم سید محمد حقایق شیرازی بود. بالای در ورودی مدرسه روی گچ بخط نستعلیق درشت نوشته بود:

در مکتب حقایق پیش ادیب عشق

هانای پسر بکوش که روزی پدرشوی

عده‌ای از محترمین سادات خاتون آبادی و اعیان محله به آن مدرسه می‌آمدند. عصرهای جمعه هم در یکی از تالارهای بزرگ مدرسه انجمن شعرا دایر می‌شد بنام «انجمن حقایق»<sup>(۱)</sup>. پدرم طرب و عمویم سها به آن انجمن می‌رفتند و گاه مرا نیز همراه خود می‌بردند قیافه‌های بعضی از آن شعرا و حکایاتی که بین آنها رد و بدل شده هنوز در خاطرم مانده است.

در سال ۱۳۲۷ ق. مرا باز همراه برادر بزرگترم به مدرسه<sup>۲</sup> قدسیه فرستادند در محله<sup>۳</sup> درب امام. مؤسس و مدیر مدرسه<sup>۴</sup> قدسیه<sup>۵</sup> آ میرزا عبدالحسین بود از فضلا و خوشنویسان اصفهان (متولد در ۱۲۸۷ ق. متوفی<sup>۶</sup> در ۱۳۶۶). معلمان آنجا برادرانش آ میرزا حسن (۱۳۶۷ - ۱۲۹۳ ق.) و آ میرزا ابوالقاسم و آ میرزا مهدی بودند. میرزا حبیب‌الله همشیره زاده<sup>۷</sup> قدسی نیز معلم ابتدائی بود. اما پس از چندی از معلّمی کناره گرفت. خلاصه مدرسه<sup>۸</sup> مزبور غیر خود آقایان قدسی معلّم دیگر نداشت. تنها میرزا عبدالجواد خطیب هفته‌ای یکی دو روز برای تعلیم خط<sup>۹</sup> نستعلیق به آن مدرسه می‌آمد. اما پس از گسترش مدرسه و افزایش شاگردان ناچار بتعداد معلمان افزودند و از جمله آنان بود مرحوم آ میرزا عباس نحوی که چندی در آن مدرسه صرف و نحو عربی تدریس می‌کرد.

۱- برای شرح این انجمن و انجمنهای دیگر اصفهان رجوع شود بجلد دوم دیوان طرب که تحت عنوان «برگزیده دیوان سه شاعر اصفهان» طبع شده است.



رکن عمدهٔ مدرسه بعد از مدیر، برادرش آ میرزا حسن بود که از خود مدیر کوچکتر و از برادرهای دیگر بزرگتر بود. وی علاوه بر خوشنویسی موروثی از تحصیل کرده‌های فاضل مدرسهٔ نیم آورد بود. مقدمات عربی را بسیار خوب تدریس می‌کرد. در عفت و پاکدامنی و حسن نیت و خیرخواهی در حق شاگردان مستعد بی‌نظیر بود. این مرد نسبت به این حقیر بسیار توجه داشت و من قسمتی از نحو و صرف مقدماتی خود را پیش آن بزرگوار خواندم. استاد خط نسخ من نیز بود؛ خدایش بیامرزد.

وقتی به مدرسهٔ قدسیه رفتم، قسمت معظم جامع المقدمات را از صرف و نحو و منطق، پیش پدرم و مرحوم شیخ ابوالقاسم عراقی از دوستان پدرم که از طلاب فاضل ساکن مدرسهٔ ملا عبدالله بود خوانده بودم.

در مدرسهٔ قدسیه آ میرزا حسن ابتدا عوامل متلا محسن و سپس صمدیه و پس از آن سیوطی و حاشیهٔ ملا عبدالله را به من درس داد. هم‌او و هم پدرم هر دو تکلیف کرده بودند که اشعار الفیه را از حفظ کنم.

مرحوم آ میرزا حسن زمینهٔ درسی را که به من می‌داد بالا گرفته بود. شرح میرسید علیخان را بر صمدیه می‌آورد و بسیاری از دقائق آنرا برای من می‌گفت و برای املاء می‌کرد و هنوز از آن نوشته‌ها در میان اوراقی که از آن دوران نگاه داشته‌ام موجود است. برای اقسام تاء در عربی بیست و چند قسم بر شمرده بود که همه را من ضبط کردم و با خط ریز در حاشیهٔ صمدیهٔ خود نوشتم و هنوز آن نسخه را دارم.

حساب سیاق و ترسل را که پیش پدرم و در مکتب میرزا عبدالغفار شروع کرده بودم، در مدرسهٔ قدسیه تکمیل کردم. بطوری که انواع حساب جنس و نقد و جریب و قفیز و من و اجزاء آنرا خوب یاد گرفتم.

حساب و هندسهٔ جدید را با برنامهٔ مختصری که از تاریخ و جغرافیا داشتند هم در آن مدرسه آموختم. البته دنبالهٔ حساب و هندسه را بعد از دورهٔ مدرسه نیز ادامه دادم. در همان ایام تحصیل در مدرسهٔ قدسیه، کتابی در حساب تألیف کردم که البته کودکانه است و نسخه‌اش هنوز در اوراق قدیم من هست.



آقایان قدسی همگی در خواندن و نوشتن صحیح قرآن متخصص موروئی بودند .  
 زیرا پدرشان مرحوم میرزا محمد علی (متوفی ۱۳۱۳ هـ) از اکابر خوشنویسان نثر و ثلث  
 قرن سیزدهم و چهاردهم هجری است صاحب آثار خطی و چاپی فراوان . من با اینکه  
 قرآن را از خانه تا مدرسه حقایق تمام و کمال خوانده بودم ، باز مخصوصاً یکبار نزد  
 آمیرزا حسن قدسی خواندم که در واقع جزء ساعات خارج از برنامه بود و او با علاقه  
 فراوان دقایق تجوید را به من آموخت .

متن فارسی ما هم منشآت قائم مقام و منشآت فرهاد میرزا و منشآت امیر نظام  
 و تاریخ معجم بود .

در خانه هم پیش پدرم شاهنامه و کلیات سعدی و منتخب قاضی و غزلیات  
 محمد خان دشتی را شبها به درس میخواندم . داستان بیرثن و منیره را از من خواست  
 حفظ کنم و من الآن با اینکه بارها آنرا خوانده‌ام و درس داده‌ام ، آنچه از بر دارم از همان  
 روزگار است . قسمتی از اینها را حتی قبل از رفتن به مدرسه قدسیه شروع کرده بودم  
 مثلاً هفت هشت ساله بودم که پدرم نامه خسروان به من درس می‌داد و آن کتابی است  
 تألیف جلال‌الدین میرزا و خلاصه داستانهای شاهنامه است به نثر فارسی با قطع کوچک  
 و خط نستعلیق و تصویرهای خوب .

می‌توانم بگویم دقیقه‌ای از وقت من بغیر از تحصیل صرف کار دیگر نمی‌شد .  
 بامدادان پیاده نان و پنیری خورده یا نخورده از منزل خود در محله پاقله به مدرسه  
 قدسیه در محله درب امام می‌رفتم . وعصر نیز پیاده بخانه بازمی‌گشتم . در خانه بی‌درنگ  
 به تکالیف مدرسه می‌نشستم و چون از آن کار می‌پرداختم خود را آماده درس پدری کردم  
 که معمولاً پس از نماز مغرب و عشا شروع می‌شد و تا اواسط شب ادامه می‌یافت . باید  
 بگویم که سنگین‌ترین برنامه‌های من همین درس پدرم بود . زیرا وی مخصوصاً در تعلیم  
 و تربیت سختگیر و دیرگذشت بود . چه بسا که شبها بعد از فراغت از درس پدر همینکه  
 از اطاق خارج می‌شدم ، در ایوان منزل بسبب خستگی و بیخوابی از پله مقابل اطاق  
 بزمین می‌افتادم و مادر از اطاق مجاور بیرون می‌آمد و مرا به بستر می‌برد .



پدرم در خوشنویسی معتقد بود که اوّل باید خطّ نسخ را بنویسند و بعد که دست قوّت گرفت بخطّ نستعلیق پردازند. این بود که مرا بنوشتن خطّ نسخ وادار کرد، و علاوه بر مرحوم قدسی که در مدرسه قدسیّه به من تعلیم مشق می داد، یک تن از دوستان خود را (مثلاً محمد تقی کاتب) بمعلمی خطّ من گماشته بود که روزهای پنجشنبه خدمت او می رفتم و از او سر مشق و تعلیم خطّ می گرفتم. وچندان در این فنّ پیش رفتم که جزء خوشنویسان نسخ وثلث بحساب می آمدم ولی دنباله آن هنر را نگرفتم و دروس علمی مرا مجال تعقیب آن هنر ارزنده نداد. ملا محمد تقی مذکور شغل کتابت داشت و پیرمردی بود بسیار عفیف و نجیب. منزلش در همان محله نیم آورد در کوچه زنجانی واقع در کوچه معروف درخت سوخته (پشت مدرسه نیم آورد) بود و در خطّ شاگرد مرحوم پرتو اصفهانی بوده است. کتب بسیار خطّی و چاپی از جمله قرآن و زادالمعاد رکن الملکی بخطّ وی موجود است. خداهش بیامرزد که حقّ تعلیم بر من دارد. بعداً هم در ایام طلبگی محض ادای وظیفه هم کمک به اومی کردم و هم خود اجرت خطّاطی می گرفتم.

### تحصیل در مدرسه نیم آورد

مدرسه نیم آورد بر سر راه مدرسه قدسیّه واقع بود وچندان فاصله ای با آن نداشت و اساساً محله نیم آورد و مسجد حاج محمد جعفر آباده ای و درب امام همه جزء محله قدیمی است که آنرا جمال کُله می گفتند. من همه روزه در رفتن به مدرسه قدسیه از مقابل مدرسه نیم آورد و مسجد درجه ای و همچنین مسجد آ میرزا احمد اصفهانی و مسجد آخوند مثلاً عبدالکریم گزی می گذشتم که هر سه از ساکنان مدرسه نیم آورد بودند. گاهی که چهره روحانی آن بزرگان مخصوصاً آسید محمد باقر درجه ای را که مظهر تقوی و ورع بود می دیدم، آرزو می کردم که روزی بتوانم فیض محضر ایشان را دریابم. خوشبختانه مشیت الهی مرا توفیق داد که سالیان دراز خدمت آن بزرگواران را درك کنم و از آنان بهره ها بیابم. از حسن قضا دو تن از فرزندان مرحوم آسید محمد باقر به مدرسه قدسیّه می آمدند. هر دو در قدس و طهارت و خلوص و صداقت خلف الصّدق پدر بزرگوار



بودند . بزرگتر آسید ابوالعلی همدرس و دوست برادر بزرگ من بود . و برادر بزرگ من هم چنانکه گفتم بهمین مدرسه قدسیه می آمد و من همراه او بمدرسه می رفتم . کوچکتر آ میرزا ابوالمعالی بود که بامن دوستی داشت ، و با او همدرس بودم . اکثر ظهرها هم باهم در همان مدرسه قدسیه هم غذا می شدیم . چرا که ظهرها ممکن نبود که من از درب امام به محله پاقلعه بروم و دوباره بمدرسه برگردم .

ارتباطم با پسران دُرچه ای یکی از رشته های اتصال من به مدرسه نیم آورد شد . باز پیش آمد دیگر شد که مرا بیش از پیش به تحصیلات قدیم کشانید و شوقی و رغبتی در من برانگیخت و شرح آن چنین است :

در همان هنگام که در مدرسه قدسیه سیوطی می خواندم ، در مدرسه نیم آورد حوزه ای از طلاب مقدمات خوان بریاست مدرّسشان مرحوم آسید محمد جواد دستگردی که در قدس و طهارت و استعداد تدریس کم نظیر بود و متأسفانه چند سال بعد از آن رحلت کرد تشکیل شده بود که هر روز یک نفر از طلاب درس می گفت و دیگران مشکلات خود را از وی می پرسیدند و او را سؤال پیچ می کردند و با او به بحث و مناظره می پرداختند و او باید مثل استاد جواب بگوید . البته مرحوم دستگردی خود در این مباحثات ساکت بود . و همچنان سؤال و جواب و نقض و ابرام و لم و لا نسلم مابین طلاب جریان داشت ، تا دست آخر خود مدرّس قضاوت می کرد که کدام یک صحیح می گفته اند .

تشکیل این قبیل حوزه ها مابین علما و طلاب قریب الاجتهاد نیز مرسوم بود . من نیز نظیر آنرا در مدارس جدید در دارالفنون و دانشکده اجرا کردم . افسوس که برنامه های پیچ در پیچ فرصت نداد و آن روزگار سپری شد .

اتفاقاً تشکیل حوزه سیوطی طلاب مصادف با وقتی بود که مدرسه قدسیه بعد از ظهرها تعطیل می شد . من با استجازه از آسید محمد جواد به آن حوزه رفتم . همان روز اوّل تکلیف کرد که من درس بگویم . موضوع درس هم این شعر بود :

الإسمُ منه معربٌ و مبنی  
لیشبّه مِن الحروفِ مُدنی



من با کمال میل استقبال کردم وابتدا ده بیست بیت قبل و بعد آن را با سرعت هرچه تمامتر بطور صحیح و درست خواندم . چنانکه مایهٔ اعجاب همگان شد . استاد به طلبه ها گفت ببینید این شاگرد معلمخانه چگونه مثل چرخ آسیا الفیه را می خواند (معلمخانه تعبیر تحقیر آمیزی بود از مدرسه های جدید) .

در سیوطی در شرح این بیت تحقیق نسبتاً دقیقی هست که چرا در مبنی شدن اسم تنها یک شباهت به حرف کافی است ، در صورتی که در غیر منصرف شدن دو شباهت به فعل لازم است . و شارح یک جا می گوید علت آنست که اسم و حرف در جنس اعم شریک اند . البته این تحقیق که در سیوطی شده مخصوصاً با حواشی بسیار عالمانهٔ محققانهٔ مستلابوطالب برای شاگرد مبتدی تاحدی مشکل است . طّالاب از دو جهت نمی خواستند زیر بار من بروند : یکی آنکه از همه کوچکتر بودم . دوم اینکه بقول خودشان من شاگرد معلمخانه بودم و آنها طلبهٔ مدرسه . از اطراف و جوانب مرا مورد سؤال قرار دادند . من هم مانند یک مدرس متبّع همه را جواب گفتم . دست آخر رئیس حوزه تمام گفته های مرا تصدیق کرد و تشویق و تحسین بسیار فرمود که در روح من بسیار کارگرافتاد . و همان تشویقی که از آن استاد شریف دیدم مرا به ادامهٔ تحصیلات قدیمه و فداکاری در راه کسب علم ترغیب کرد .

بهر حال جاذبهٔ مجتهد بزرگ پرهیزگار آسید محمد باقر در چهای و امثال او از مقیمان مدرسهٔ نیم آورد ، و دوستی من با فرزندان مرحوم آسید محمد باقر ، و تشویق و تحسینی که در روز تمرین تدریس از مدرس مذکور دیدم ، همه آتش شوق و علاقهٔ فطری و جبلّی مرا تیزتر کرد و مرا به انتقال به مدرسهٔ نیم آورد مصمّم ساخت . چون پدرم این علاقه را از من احساس کرد طبعاً بسیار خشنود و مسرور شد در اواخر سال ۱۳۲۸ هـ . ق . حدود دو سال قبل از فوتش روزی من و برادر بزرگترم را همراه خود برداشت و به مدرسهٔ نیم آورد آورد . معلوم شد قبلاً با مرحوم آشیخ حسین رشتی رئیس الطّالاب (متوفی ۱۳۴۱) که در آن وقت همه کارهٔ طلاب و مدرسهٔ نیم آورد بود هم وعده شده و نیت خود را به وی گوشزد نموده که می خواهد برای من و برادرم



حجره‌ای در آن مدرسه بگیرد. وقتی پدرم به مدرسه آمد آشپخ حسین را که در آن نزدیکی منزل داشت خبر کردند. او با قیافه‌ای خندان به مدرسه آمد و به پدرم گفت تمام حجره‌های صحن و زاویه و پائین و بالا (۶۰ حجره) اشغال است و حتی در بعضی حجره‌ها دو نفر و سه نفر مسکن دارند. فقط می‌توانیم یک حجره را که حجرهٔ تابوتی می‌گویند در اختیار آقا زاده‌ها بگذاریم. این حجره که در زاویهٔ فوقانی سمت جنوب غربی مدرسه بود، در اصل دالانچه‌ای بوده که برای انبار مهمات خادم مدرسه یک طرف آنرا تیغه کرده و طرف دیگر را دری گذاشته بودند، و واقعاً به تابوت می‌مانست. بطوری تنگ و خفه بود که اگر چراغ نفتی دو سه ساعت در آن روشن بود تنفس سخت می‌شد و شمع رو به خاموشی می‌رفت. پدرم ناچار پذیرفت. مرحوم آشپخ حسین رو بجا کرد و گفت البته وقتی به مدرسه آمدید و استعداد خود را نشان دادید، حجره‌های بهتر بشما داده خواهد شد. چرا که این طلاب همیشه در حجره نخواهند ماند. اتفاقاً همین طور هم شد و پس از چندی یک حجره در زاویهٔ شمال شرقی به من دادند که خوب حجره‌ای بود و بعد از آن حجرهٔ صحن فوقانی سمت شمال مدرسه را به بنده دادند که از بهترین حجره‌های مدرسه شمرده می‌شد و تا آخرین دورهٔ تحصیل در آن حجره بودم.

از همان تاریخ یعنی سال ۱۳۲۸ ق. تا سال ۱۳۴۸ یعنی درست مدت بیست سال من با حجرهٔ مدرسه سروکار داشتم. البته دوسه سال اول را هم به مدرسهٔ قدسیه می‌رفتم و هم در مباحثات طلبگی شرکت می‌کردم. شبها را در مدرسه نمی‌ماندم و به خانه می‌رفتم و در آنجا نیز شبها در نزد پدر به تحصیل ادبیات می‌پرداختم.

از سال ۱۳۳۱ یکجا و بطور مهاجرت از خانه و محلهٔ باقلعه پاکشیدم و حجره نشین مدرسهٔ نیم آورد شدم، در حالی که مدرسهٔ قدسیه را هم تمام کرده بودم و به من تکلیف می‌کردند که معلم آن مدرسه بشوم، و من با وجود احتیاج مادی ادامهٔ درس طلبگی را ترجیح دادم.



## فیض محضر مرحوم دُرچهای

از همان اوائل ورود به مدرسه نیم آورد ، خوشبختانه به محضر حضرت آیه الله العظمیٰ مرحوم آسید محمد باقر دُرچهای که مرجع تقلید بود و در حوزه درس خارجش جمعی کثیر از طلاب فاضل شاگردی می کردند راه یافتیم ، و اندک اندک چندان به وی نزدیک شدم که از اهل بیت او محسوب می شدم . خلاصه از سال ۱۳۳۱ که حجره نشین رسمی آن مدرسه شدم تا سال ۱۳۴۲ ه . ق . - سال وفات آن بزرگوار - ده دوازده سال متوالی ملازم خدمت او بودم . واکثر اوقات چای اول شب و هنگام صبح و احياناً نخت و پزاورا که مخصوص ایام کسالت بود من مباشرت می کردم . در هنگام سلامت غذایش بسیار ساده بود و نان خورش شام و ناهار او یا پیاز و سبزی بود ، یا دوغ یا سکنجبین .

وی در تربیت مذهبی و حل مشکلات علمی و دینی حقّی عظیم برگردن من دارد . دوسه سال آخر عمرش هم به درس تقریر اصول او که عصرها (حدود یک ساعت به غروب مانده) در ایوان شمالی مدرسه تشکیل می شد می نشستیم . معمولاً در آغاز درس خطبه حمد و ثنای مختصری بعربی می خواند . هنوز صدای عالمانه او که در مبحث قاعده تسلط و لاضرر و روایت تحف العقول بحث می کرد در گوشم طنین انداز است ؛ مقداری از تقریرات درس او را هم نوشته بودم .

آن بزرگ در علم و ورع و تقوی آبتی بود عظیم و بحقیقت جانشین پیغمبر اکرم و ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین بود . در سادگی و صفای روح و بی اعتنائی به امور دنیوی گوئی فرشته ای بود که از عرش به فرش فرود آمده و برای تربیت خلائق با ایشان همنشین شده است . مکرّر دیدم که سهم امامهای کلان برای او آوردند و دیناری نپذیرفت با اینکه می دانستم که بیش از چهار پنج شاهی پول سیاه نداشت . وقتی سبب می پرسیدم می فرمود من فعلاً بحمد الله مقروض نیستم و خرجی فردای خود را هم دارم و معلوم نیست که فردا و پس فردا چه پیش بیاید ، و ما تدری نفس ماذا تکسب غداً . بنابراین اگر سهم امام را بپذیرم ، ممکن است حقوق فقرا تضییع شود . گاهی دیدم چهارصد پانصد



تومان که بپول امروزی چهار صد پانصد هزار تومان بود برایش سهم امام آوردند و بیش از چند ریال که مقروض بود قبول نکرد. اگر احیاناً لقمه‌ای شبهه‌ناک خورده بود، بر فور انگشت در گلو می‌کرد و همه را بر می‌آورد. و این حالت را مخصوصاً خود یکت بار به رأی‌العین دیدم. ماجری از این قرار بود: یکی از بازرگانان ثروتمند آن بزرگوار را با چند تن از علما و طبّاب دعوت کرده بود. سفره‌ای گسترده بود از غذاهای متنوع با انواع تکلف و تنوّق. آن مرحوم بعبادت همیشگی مقدار کمی غذا تناول کرد. پس از آنکه دست و دهانها شسته شد، میزبان قباله‌ای را مشتمل بر مسأله‌ای که بفتوای سید حرام بود برای امضا حضور آن مرد روحانی آورد. وی دانست که آن میهمانی مقدمه‌ای برای امضای این سند بوده و شبهه رشوه داشته است. رنگش تغییر کرد و تنش بلرزه افتاد و فرمود من بتو چه بدی کرده بودم که این زقوم را به حلق من کردی؟ چرا این نوشته را پیش از ناهار نیاوردی تا دست به این غذا آلوده نکنم. پس آشفته‌حال برخاست و دوان دوان به مدرسه آمد و کنار باغچه مدرسه مقابل حجره‌اش نشست و با انگشت به حلق فرو کردن همه را استنفراغ کرد و پس از آن نفس راحتی کشید.

لطف و اعتماد آن بزرگوار در حق بنده بحدّی بود که این اواخر جواب استفتاهائی را که از او می‌شد به من محوّل می‌فرمود. یعنی آنچه را که فتوای خاصی در آن نداشت، بخودم وامی‌گذاشت. البته همیشه بعد از نوشتن جواب استفتا، صورت نوشته را بدقت می‌خواند و اگر نظری در عبارت یا مطلب آن داشت، باصلاح می‌آورد. جواب اکثر استفتاهائی که در اواخر عمر از او شده بخطّ من است. مهر اسم خود را که بهیچ کس حتی فرزندانش نمی‌داد بدست من می‌سپرد تا پای استفتاها و اسناد شرعی که اجازه می‌فرمود بزنم.

خلاصه اینکه من از شرف صحبت آن بزرگ‌مرد روحانی فیض بسیار برده و ذخایر گرانبها اندوخته‌ام. رحمة الله علیه رحمة واسعة و جزاه الله عنی خیر الجزاء بحق آبائه الکرام علیهم السّلام.



## استادان و مربیان دیگر

اولین درس مستقل طلبگی من از حوالی ۱۳۳۰ ق. شروع شده است که خدمت مرحوم آشیخ علی یزدی (متوفی ۱۳۵۳ ق.) مدرس معروف اصفهان در مدرسه صدر به تحصیل مغنی پرداختم و سپس مطول را نیز نزد ایشان بدرس خواندم. (البته مشکلات منطقی و فلسفی کتاب مطول را خدمت مرحوم آشیخ محمد حکیم و مرحوم آخوند ملا محمد کاشانی حل می‌کردم).

قسمتی از شرح لمعه را نیز نزد آشیخ علی مذکور تلمذ کردم. از جمله استادان من در ادبیات عرب مرحوم حاج سید محمد کاظم کروندی اصفهانی است که قسمتی از بابهای آخر مغنی را از باب چهارم ببعد و نیز شرح نظام و پاره‌ای دیگر از متون ادبیات عرب را در خدمت ایشان تحصیل کردم. دیگر از استادان بزرگوار من مرحوم آخوند ملا عبدالکریم گزی است. وی براساس شیخ بهائی عصر خود بود و مرجعیت نامۀ قضا و فتوی داشت، و در عین اینکه سی چهل سال تمام امور قضائی اصفهان و توابعش در دست او بود، شبی که در گذشت خانواده او نفت چراغ و نان شب نداشتند. و مرحوم فشارکی از محل وجوهات حواله داد تا برای خانواده او شام شب و لوازم معیشت تهیه کردند. و من خود یکی از حاضران آن واقعه و مباشر آن خدمت بوده‌ام.

اول آفتاب و پیش از ظهرها و اوایل شب، پس از نماز مغرب و عشا حوزه درس فقه و اصول داشت. من خدمت ایشان شرایع محقق و مکاسب شیخ مرتضی انصاری را تحصیل کردم. وی همه نوع حق ولی نعمتی برگردن من دارد. گاهی کتابهای مورد حاجت مرا از محل موقوفه‌ای که مخصوص این کار بود برای من تهیه می‌کرد در صورتی که دیگر مراجع حتی کسانی که موقوفات کلان برای همین منظور در دست داشتند دیناری به طلاب کمک نمی‌کردند. خدایش بیامرزد که چه بزرگ مردی بود!! وفاتش در سال ۱۳۳۹ ق. بود و مدفنش در بقعه وسط تکیه کازرونی در تخته فولاد است، همانجا که



مرحوم آسید محمد باقر درچه‌ای و برادرش آسید مهدی نیز مدفونند . و اوّل کسی که در آن بقعه زمان خود حاج میرزا محمدحسین کازرونی بانی تکیه و باصرار خود او مدفون شد همین آخوندگزی بود ؛ تغمّده الله برحمته و غفرانه و افاض علیه شایب رضوانه . دیگر آمیرزا احمد اصفهانی از ائمه فقها و مدرّسان مدرسه نیم آورد . او در مسجد نزدیک مدرسه امامت داشت . و در هر نماز جمع کثیری به او اقتدا می کردند . وفاتش در سال ۱۳۴۸ ه . ق . اتفاق افتاد و در خانه اش در کوچه درخت سوخته پشت مدرسه نیم آورد مدفون شد طیب الله ثراه .

وی در تدریس شرح لمعه که حوزه اش در ایوان بزرگ آن مدرسه تشکیل می شد تخصص و شهرتی عظیم داشت و همواره جمعی کثیر از طلاب به درس او می رفتند و از آن جمله این حقیر بودم .

بسبب ظرافتهائی که در اثنای درس و مخصوصاً در اواخر درس داشت ، همیشه طّلاب با حالت خنده و بشاشت از درس او برمی خاستند .

من کتاب نجات العباد را در فقه بسیط ، و شرح باب حادی عشر را در کلام ، و شرح لمعه را در فقه استدلالی ، و علم رجال و درایه را از روی رجال ابوعلی خدمت آن عالم ربّانی تحصیل کردم . خاکش از آب رحمت الهی سیراب باد .

مرحوم آسید مهدی درچه‌ای برادر کوچک آسید محمد باقر که او نیز از ساکنان مدرسه نیم آورد بود هم یکی از اساتید من است . این مرد در علم و تقوی و امانت و صداقت نسخه ثانی برادر بود . فوتش بسال ۱۳۶۴ ق . بود و در بقعه تکیه کازرونی در جنب برادر بزرگترش مدفون شد . حقیر کتاب قوانین الاصول را نزد ایشان خواندم . از جلوه های تقوی و زهد آن بزرگ یکی آنکه در اوائل ایّام قحط و مجاعه سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۷ ق . که مصادف بود با جنگ بین الملل اول ده بیست من آرد در خانه داشت ، و عائله سزگینی هم داشت . بمحض اینکه آثار گرانی نمودار شد مرحوم آسید مهدی آن ده بیست من آرد را فروخت . و چون به او گفتند لازم بود که شما احتیاط می کردید و حتی مقدار



دیگری هم می خریدید ، جواب داد ترسیدم شبهه احتکار داشته باشد . خدا بررگ است  
رحمة الله علیه رحمة واسعة .

دیگر از استادان فقه و اصول من مرحوم حاج میر محمد صادق خاتون آبادی  
متوفی سال ۱۳۴۸ ق. است که در فقه و اصول مجتهد علامه بود . وی از شاگردان  
برگزیده آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و آسید محمد کاظم یزدی بوده است . بنده قسمت  
عمده سطح را که از آن جمله تمام کتاب فرائد الاصول شیخ مرتضی انصاری است خدمت  
او خوانده ام و مدتی نیز در درس خارج فقه و اصول او شرکت کرده ام . طیب الله ثراه  
و جعل فی الجنة مثواه .

بالجمله در درس فقه و اصول بجائی رسیدم که از مراجع تقلید اجازه اجتهاد به بنده  
داده شد . و از آن جمله است اجازه اجتهاد مرحوم آخوند ملا محمد حسین فشارکی فقیه  
مدرس معروف از مراجع بزرگ فتوی و قضای اصفهان .

اما در علوم عقلی بزرگترین استاد من مرحوم برهان المألهین ، خاتم المدرسین ،  
عالم ربانی و حکیم صمدانی آشیش محمد خراسانی بود معروف به حکیم ( متوفی بامداد  
شنبه غره ذی الحجه ۱۳۳۵ هـ . ق . ) از شاگردان برجسته مرحوم جهانگیر خان قشقائی  
که حجره اقامت و محل تدریس او مدرسه صدر بازار بزرگ بود . تلمذ من خدمت  
آن استاد از شرح شمسیه تا اسفار و شفا حدود هیجده سال بطول انجامید . دو دوره  
فلسفه مشاء و اشراق را خدمت ایشان دیدم . متن شرح هدایه متلا صدرا ، شرح  
منظومه حاجی سبزواری ، اشارات ، اسفار ، شفا ، شرح فصوص ، شرح مفتاح الغیب  
قونوی را بدرس در نزد ایشان خواندم .

قسمت عمده منطق شفا را نیز در ایام تعطیل از محضرشان استفاده کردم . و چون  
کتاب منحصر به یک نسخه بود ، قسمت اعظم آنرا خود رونویس کردم و بعضی را  
نویساندم . تحریر اقلیدس را هم که اصول علم ریاضی است ، خدمت ایشان تحصیل کردم  
روانش از پرتو رحمت و رضوان الهی شادمان و روشن باد . خلاصه تحصیلات من در



منطق و فلسفه بجائی رسید که از استاد بی نیاز شدم و دو سه مرتبه استاد بزرگ من چه در حضور و چه در غیاب من گفته بود که فلان کس دیگر احتیاج به استاد ندارد. زیرا من بر عایت ادب با اینکه اسفار را خوانده بودم باز بدرس معظم<sup>۱</sup> له می رفتم و البته درس هم بی بحث و گفتگو خاتمه نمی یافت.

دیگر از اساتید فلسفه من مرحوم آشیخ اسدالله حکیم قشهای است که در شعر «دیوانه» تخلص می کرد و نمونه اشعارش در مجموعه شعرای اصفهان طبع شده است. متأسفانه عمر او کفاف نداد و در جوانی بسال ۱۳۳۴ ق. درگذشت. روانش شادباد. استاد دیگرم در معقول حاج ملا عبدالجواد آدینه بی است از اساتید معقول و ریاضیات (متوفی ۱۳۳۹ ق.) که در محاورات او را «حاجی ملاجواد» می گفتند. وی در تدریس سلیقه ای بسیار خوب و مستحسن داشت. مطالب را بسیار منقح و خالی از حشو و زواید بیان می فرمود. متون معقول و منقول مثل شرح منظومه و شرح کبیر و قوانین و احیاناً شرح نفیسی و هیأت و نجوم را تدریس می کرد. خطی پخته و شیرین نیز می نوشت و بیشتر کتب درسی خود را با همان خط خوش تحشیه کرده بود. من بخشی از شرح منظومه و شرح کبیر فقه و یک دوره کامل از فن نجوم و معرفة التقویم را از روی متن کتاب خاتون آبادی نزد آن بزرگوار تحصیل کردم. محل تدریس و امامت جماعت او مسجد ذوالفقار بود. کتاب خاتون آبادی را هم در ماه رمضان بعد از نماز ظهر و عصر در همان مسجد برای ما تدریس می کرد. هنوز قیافه باوقار و صدای دلنشین او در چشم و گوش من است. تربتش از شمع رضای الهی پر نور باد.

قسمتی از فنون هیئت و ریاضی جدید و فن اسطرلاب و فن استخراج تقویم را از روی زیجهای قدیم خدمت مرحوم حاج میرزا سید علی جناب صاحب کتاب الاصفهان (متوفی ۱۳۴۹ ق.) فرا گرفتم. همه هفته روزهای تعطیل پنجشنبه و جمعه برای تلمذ بمنزل او در محله سر سینه پائینی می رفتم. خدایش بیامرزد.

چون در فلسفه قدیم تحصیل طب هم لازم بود، یک دوره کامل طب قدیم نیز دیدم.



در طبّ از محضر چند تن از استادان بهره‌ور شدم : یکی همان مرحوم آشیخ محمد حکیم ، دیگر مرحوم حاج میرزا علی آقا واعظ پرهیزکار و حکیم و طبیب عالی قدر اعلی‌الله مقامه . دیگر میرزا ابوالقاسم ناصر حکمت احمدآبادی .

کلیّات قانون را در نزد آشیخ محمد حکیم خواندم با شرح قرشی که از بهترین شروح کلیّات قانون است . ضمناً قسمت تشریح را براهنمائی استاد از روی کتاب مصوّر فرانسه فراگرفتم . قسمت معالجات قانون را خدمت مرحوم حاج میرزا علی آقا شیرازی و شرح نفیسی و شرح اسباب را خدمت مرحوم آمیرزا ابوالقاسم ناصر حکمت احمدآبادی خانمّه اطبّای علمی و عملی قدیم اصفهان درس خواندم . بخاطر دارم که هنوز قبرستان چملان بحالت سابق بود . و در بعضی گودالها دیده می‌شد که چهار قبر بر روی هم واقع شده است . گاهی روزها در خدمت جناب حاج میرزا علی آقا به آن قبرستان می‌رفتیم و اسکات استخوانها را بازدید می‌کردیم .

این سه استاد طبّ که نام بردم هر سه در تحصیل طبّ علمی و عملی شاگرد مرحوم حاج میرزا محمدباقر حکیم باشی (متوفی ۱۳۲۷ ق.) بوده‌اند که از نوابغ طبّ و پزشکی در زمان خود بوده است .

اما مرحوم آخوند ملا محمد کاشانی (متوفی ۱۳۳۳ ه. ق.) در آن موقع دوره پیری و نقاهاست او آخر عمر را می‌گذرانید و درس رسمی نمی‌داد . ولی چون مرا شناخت به سابقه آشنائی پدرم که از شاگردان مخصوص او بوده بی‌اندازه محبت و بشاشت نمود و اجازه داد که مشکلات درس خود را از وی بپرسم . من این اجازه را مغتنم شمردم و بسیاری از مشکلات کتاب مطوّل و هیأت قدیم را از ایشان پرسیدم و بابیان و حضور ذهن و مهارت عجیب که نمی‌توانم وصف کنم چنان تفهیم فرمود که هنوز تقریر او و آهنگ صدای او در ذهن من هست ؛ قدّس الله سرّه العزیز .

دیگر از استادان عالی مقام که حقّی عظیم بر من دارد و هنوز خوشبختانه در قید حیات است و منبع افاضات ، استاد علامه آیة الله العظمی قدوة الاصحاب جناب حاج



آقا رحیم ارباب اصفهانی است متّعنا الله بطول بقائه ، که بیشتر تحصیل هیأت و نجوم من خدمت ایشان بوده است .

دو دوره هیأت مسطحه استدلالی خدمت ایشان تحصیل کردم . بعلاوه قسمتی از فقه مخصوصاً باب میراث را که مربوط به مسائل ریاضی است ، و همچنین کتاب خلاصه الحساب شیخ بهائی را که دوره حساب و مساحت و جبر و مقابله قدیم است در پیش ایشان خواندم . کتاب تحفه شاهیه ملاقطب شیرازی را که از کتب عالی هیأت استدلالی قدیم است و در آن تاریخ در اصفهان نسخه اش منحصر بفرد بود بدستور آن بزرگوار و استاد دیگرم آشیخ محمد حکیم نسخه برداری کردم و آن نسخه هنوز موجود است . همچنین شرح بیست باب اسطرلاب ملا علی بیرجندی نیز نسخه اش منحصر بفرد بود و از آن نیز بدستور آشیخ محمد نسخه ای برای خود کتابت کرده ام که هنوز موجود است . ولادت جناب آقای حاج آقا رحیم ارباب دوازدهم جمادی الآخره ۱۲۹۷ هـ . ق . است . جناب آقای ارباب شاگرد خاص الخاص مرحوم آخوند کاشانی بوده اند ، چنانکه مرحوم شیخ محمد حکیم شاگرد خاص الخاص جهانگیر خان بوده اند . و من در حقیقت از نوادگان معنوی آخوند کاشانی و جهانگیر خان هستم .

### مشایخ اجازه

اجازات این حقیر دو فقره است : یکی اجازه روایت ، و دیگری اجازه اجتهاد . بزرگترین مشایخ روایت من مرحوم آیه الله آشیخ مرتضی آشتیانی است که در تهران به من اجازه روایت داد . اجازه ایشان به اصطلاح اهل روایت و درایت جزو اسناد عالی است . بدین سبب که فقط از او به یک واسطه پدرش به شیخ مرتضی انصاری اعلی الله مقامه می رسد و کمتر اجازه ای به این قلت واسطه به شیخ انصاری می پیوندد . دیگر مرحوم آشیخ محمد حسین فشارکی است که دو سه فقره اجازه مختصر و مفصل به بنده داده است که یکی اجازه اجتهاد است و مابقی اجازه روایت . اما اجازه اجتهاد ، علاوه بر اجازه مرحوم فشارکی مذکور ، فقیه مجتهد معروف



آمیر سید محمد نجف آبادی مدرس معروف کفایه از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی (متوفی ۱۳۵۸ ق.) ، و نیز آیة‌الله حاج میرزا عبدالحسین سیدالعراقین خاتون آبادی پاقلعه‌ای (متوفی ۱۳۵۰ ق.) هر دو به حقیر اجازهٔ اجتهاد داده‌اند .

### کیفیت تحصیل و گذران معیشت

چنانکه گفتم من از سال ۱۳۲۸ ق. در مدرسهٔ نیم‌آورد دارای حجره‌ای شدم . همان حجرهٔ تابوتی کذائی ! دو سه سال اول شبها را بخانه می‌رفتم . اما از سال ۱۳۳۱ یکک‌باره از خانه و محلهٔ خود بمدرسه آمدم و مقیم شبانروزی آنجا شدم . و این تا سال ۱۳۴۸ ادامه یافت . بدین ترتیب بیست سال از زندگی من در مدرسهٔ نیم‌آورد بسر آمد . این مدرسه قریب ۷۵ نفر طلبه داشت از مبتدی و منتهی . واعاظم علمای آن عصر در آن ساکن بودند ، و بتدریس اشتغال می‌ورزیدند .

در این مدت سودائی جز علم و کمال درس‌نپروردم و بهیچ چیز جز آن نیندیشیدم چنان از خانه و محلهٔ خود بیگانه شده بودم که دیگر در آنجا کمتر مرا می‌شناختند . در جماعهٔ سال ۱۳۳۶ ق. دستور داده بودند که نانواهای هر محل تنها به اهل محل نان بدهند و من ناچار به محلهٔ خود می‌رفتم و برای خاندان خود با رنج و مشقت نانی تهیه می‌کردم . نخستین روز مشهدی علی نانوا - نانوای محل - مرا شناخت و از نان دادن به من خودداری کرد . در این اثنا مرحوم آ میرزا عباس پاقلعه‌ای رسید و به من خوشامد گفت و مرا به او شناسانید . غرض این که در اثر مهاجرت از خانه و منزل و اقامت در مدرسه چندان با اهل محل خود بیگانه شده بودم که مرا نمی‌شناختند !

در این مدت هیچ شب رختخواب نمی‌انداختم و چه بسا اصلاً تا بامداد بیدار می‌ماندم و گاه مرحوم آسید محمدباقر درچه‌ای رضوان‌الله علیه مرا از این نوع ریاضت منع می‌کرد .

بخاطر دارم شب عید غدیری هریک از طلاب بنحوی وسیله‌ای برای سرور خود



فراهم کرده بود . و من آن شب تنها وسیله عیش و سرور خود را این قرار دادم که بستر بگسترم و در آن آسوده تا صبح بخوابم .

می توانم گفت حدود بیست سال طلبگی و تدریس من یک ساعتش بیهوده نمی گذشت . روزهای تعطیل هم درس های تعطیلی می خواندم . از آن جمله همان درس هیأت و ریاضی جدید و اسطرلاب و استخراج تقویم بود که خدمت مرحوم جناب تلمذ کردم . منطق شفا را هم بعد از ظهرهای ایام تعطیل می خواندم . ساعات فراغت و تفریح و تفریح خود را بمطالعه دواوین عربی و فارسی و حفظ منتخبات آن می گذراندم و نمونه یادداشت های را که در آن وقت برداشته ام هنوز دارم . چه بسا دواوین خطی که هیچ یک از شعرا و ادبای وقت آنرا ندیده بودند و من آنرا از کتابخانه مرحوم حاج میرزا حسن خان شیخ جابری انصاری و حاج آقا منیر احمد آبادی بتوسط آقا اسمعیل که شاگرد طلبگی من بود می گرفتم و کاملاً می شناختم و منتخبات آنرا برای خود می نوشتم و حفظ می کردم . عصرهای جمعه نیز چند سال در انجمن شعرای شیدا می رفتم که گاهی مرحوم آخوند ملا عبدالکریم گزی نیز آن حوزه را زینت می داد و از مدرسه نیم آورد با هم به آن انجمن می رفتیم .

در آن ایام به طلاب مدارس از هیچ ممر و بهیچ عنوان حقوق رسمی داده نمی شد موقوفات مدارس را نیز مستأکله برده و خورده بودند . طلابی که وسیله معاشی نداشتند در نهایت مضیقه و عسرت و با فقر و تهی دستی بسر می بردند . من نیز که از میراث مادی پدر چیزی نداشتم از آن برکنار نبودم . تنها وسیله معیشت من کتابت بود که در مقابل هر هزار بیت یک تومن می گرفتم . پیش از این گفتم که من معلم خطی داشتم بنام ملا محمد تقی که قرآن بخط او زیاد چاپ شده و من در نزد او مشق می کردم . او مرد بسیار کم روی عفیفی بود و بهر هزار بیت سه تومن تا پنج تومن می گرفت و گاه بعضی افراد مزاحم کارهایی با اجرت اندک بر او تحمیل می کردند . من از او خواستم که این نوع کارهای کم مزد را به من بدهد و او پذیرفت و خوشحال هم شد . و این برای من هم درس بود هم



ممرّ معاش . بیست سال بدین ترتیب در نهایت مناعت باسختی هرچه تمام‌تر گذراندم تا جائی که دیگر بین من و خدای من حجّتی نماند .

### مزایای فرهنگ قدیم

بد نیست یادآور شوم که فرهنگ قدیم را امتیازاتی بود . مهمترین آن امتیازات بدین قرار است :

- ۱- محرّک مادی و هدف دنیوی در کار نبود . تحصیل هر قدر هم که پیشرفته بود «مزایای قانونی» نداشت . علم شرف ذاتی داشت ، و طلبه کار خود را عبادت تلقّی می‌کرد و خدمتی دینی می‌دانست . نمره و امتحانی چنانکه فعلاً معمول است در کار نبود .
- ۲- استاد بهیچ وجه بر شاگرد تحمیل نمی‌شد . فلان طلبه‌ای که می‌خواست سیوطی بخواند ، می‌رفت در درس چند استاد سیوطی گوی شرکت می‌کرد و هر کدام را که بهتر می‌پسندید و تقریر و بیان و شیوه تدریس او را بهتر مناسب حال خود می‌دید ، همان را انتخاب می‌کرد .
- ۳- محصل بهر جا که می‌رسید ، مراتب پائین‌تر را خود درس می‌داد . هم محصل بود هم معلّم . مثلاً من خود وقتی صمدیه می‌خواندم ، عوامل ملاحسن و صرف میر را تدریس می‌کردم . سیوطی که می‌خواندم ، صمدیه را درس می‌دادم و هکذا مغنی که می‌خواندم خود سیوطی می‌گفتم .
- ۴- دانشجویان در سؤال و ایراد آزاد بودند و از استاد و همه‌ای نداشتند و کمتر جلسه درسی بدون جرّ و بحث پایان می‌رسید .
- ۵- پس از درس طلاب خود به مباحثه می‌پرداختند و درس را بازگویی کردند و به یکدیگر اشکال می‌گرفتند و جواب می‌دادند و به این ترتیب نوعی ورزیدگی حاصل می‌کردند .
- ۶- محیط هم بسیار مناسب بود و معلّم همیشه در اختیار دانشجو قرار داشت ، و او را فرزند روحانی خود می‌دانست و همه در یک محیط می‌زیستند .



۷- بالاخره تقوی و توکل و ایمان همه را گرم می داشت و امیدوار و بانشاط .

### تدریس در مدارس قدیم

چنانکه گفتم هر قدر درس خودم بالاتر می رفت ، قسمتهای پائین تر را به طلاب درس می دادم . و دست آخر مغنی و مطول و شرح شمسیه<sup>\*</sup> منطق می گفتم و حوزه<sup>\*</sup> تدریس این متنهای اخیر معروفترین و گرمترین حوزه های درس ادبیات و منطق اصفهان بود ، و در شبستان مسجد جارچی منعقد می شد و مخصوصاً آنجا را انتخاب کرده بودم که از سرو صدا و مرأی و منظر خلق دور باشم .

حوزه<sup>\*</sup> درس من چند سال متوالی طول کشید و تا سال ۱۳۴۸ ق . ادامه یافت و پیوسته هفتاد و هشتاد طلبه<sup>\*</sup> محصل درس خوان در حوزه<sup>\*</sup> درس من می نشستند . و وقتی که درسی را شروع می کردم از محلات دور دست اصفهان خواه از طلاب مدرسه نشین و خواه کسانی که در منزل تحصیل می کردند گروه ها گروه به درس من می آمدند .

از شاگردان آن تاریخ که اکنون همه جزء فضلاء و حجج اسلام می باشند در اصفهان وقم و تهران و عتبات عالیات بسیارند . از جمله در اصفهان آقایان شیخ مرتضی اردکانی حاج شیخ عباس ادیب حبیب آبادی ، امیر سید حسن مدرّس بیدآبادی ، موسوی شمس آبادی ، حاج شیخ محمود شریعت ریزی ، آسید حسن میربد قشهای و اعظم معروف و اشخاص دیگر هستند . و از اساتید دانشگاه در تهران حاج آقا کمال الدین نوربخش و آقای جعفر آل ابراهیم . جمعی دیگر نیز داخل معارف و دادگستری شده اند .

در اوائل ورود من به طلبگی مابین طّالاب اصفهان معمول نبود که بنیه<sup>\*</sup> ادبیّت و عربیّت و منطق را از ابتدا تقویت کنند . بمحض اینکه جامع المقدمات می خواندند ، به درس فقه و اصول می رفتند . من چند سال زحمت کشیدم و این نقیصه را رفع کردم و اگر در حال حاضر توجهی به آن قسمت می شود از آثار همان ایّام است .

### تدریس در مدارس جدید و دانشگاه

در حوالی سال ۱۳۰۰ شمسی برای تدریس به مدرسه<sup>\*</sup> صارمیه رفتم که نخستین



مدرسه متوسطة کامل اصفهان بود. رفتن من به آن مدرسه هم در حقیقت نوعی از اضطرار بود. چون خود در طلبگی غرق تحصیل و تدریس بودم، تدریس آن مدرسه را به این شرط پذیرفتم که برنامه دروس مرا بعد از ظهر چهارشنبه و تمام روز پنج‌شنبه بگذارند که با دروس طلبگی مزاحمت نداشته باشد. چرا که درمهای طلبگی معمولاً از بعد از ظهر چهارشنبه تعطیل می‌شد.

در آن تاریخ هنوز شعبه ادبی و علمی از هم جدا نشده بود و محصلین برنامه سنگینی داشتند. من در دوره دوم آن دبیرستان عربی و فقه و منطق و فلسفه می‌گفتم. اولین دیپلمه‌های کامل متوسطه در اصفهان در ۱۳۰۴ شمسی یعنی پنجاه سال قبل از زیر دست بنده بیرون آمدند. مدیر مدرسه ضیاءالدین جناب بود. و مرحوم دکتر علی زاهدی معلم ریاضیات، و دکتر غلامحسین زیرک‌زاده، و آقای نصیرالدین خواجوی در آن تدریس می‌کردند. از شاگردان برجسته آن زمان آقای پروفیسور محمدتقی خان فاطمی آگرژه ریاضی، و آقای دکتر محمد نصیری رئیس دانشکده حقوق، و دکتر کمال‌الدین جناب را می‌توانم نام ببرم.

نظر من از تدریس در مدرسه صارمیه بیشتر تهیه کمک معاش بود که اتفاقاً چندان اثری هم نداشت. زیرا بودجه مدرسه مرتب و کافی نبود و چند ماه به چند ماه حقوق بنده عقب می‌افتاد و سوخت می‌شد. در آخر کار هم وقتی از مدرسه صارمیه رفتم که چند ماه طلبکار بودم و آن هم وصول نشد.

در سال ۸ - ۱۳۰۷ شمسی وارد خدمت رسمی معارف شدم با حقوق ماهی هشتاد تومان در حالی که با همان لباس روحانی بودم و آنرا یک خدمت موقت تلقی می‌کردم نه خدمت همیشگی. در سال اول که مرا به تبریز فرستادند، بعنوان تأسیس کلاس ادبی در مدرسه متوسطه تبریز بود. و حتی در صورت کنترات هم قید شده بود که اگر مایل به ادامه خدمت نباشم یک ماه قبل اطلاع دهم و من هم با همان قصد به سفر تبریز رفتم. حجرة مدرسه را نیز داشتم و بدست یکی از شاگردان خود سپرده بودم. در تعطیل



تابستان برگشتم و به تدریس ادامه دادم . ولی در اثر قانون تغییر لباس و عوامل دیگر چنان شد که حوزه های طلبگی بهم خورد و طُلاب تارومار شدند و مدرسه ها خالی از سکنه ماند چندانکه حجرات بعضی از مدارس مهم را اداره فرهنگ و اوقاف اصفهان برای انبار کالا به کسبه بازار اجاره داد . من نیز ناچار حجره مدرسه را تخلیه کردم و این در شهریور ۱۳۰۸ شمسی و ۱۳۴۸ قمری بود .

در خصوص تغییر لباس ، من مطابق قانون رسمی آن زمان بسبب داشتن جواز مدرسی و اجازه اجتهاد معاف بودم و کسی هم انصافاً متعرض من نمی شد . و لیکن اوضاع را در تهران و آذربایجان طوری دیدم که خود باختیار تغییر لباس دادم .

در سال ۱۳۱۰ از تبریز به طهران منتقل شدم و در مدرسه دارالفنون به تدریس در دوره دوم پرداختم . علاوه بر دارالفنون مدتی هم به مدرسه شرف مظفری می رفتم . در دبیرستان نظام و دانشکده افسری نیز چندی تدریس کرده ام . در سال ۱۳۱۹ ش . علاوه بر دبیرستان درس کلاس مخصوص ادبی دانشسرای عالی نیز بمن محول شد که برزخ بین دبیرستان و دانشکده بود . بعد از آن چندی معلم کلاس روزنامه نگاری بودم که در دانشکده حقوق سابق واقع در یکی از کوچه های خیابان لاله زار بود . کم کم از دبیرستان به دانشکده منتقل شدم .

دروس من در دبیرستان عبارت بود از متون فارسی و تاریخ ادبیات و صناعات ادبی و عروض و مصطلحات علوم . مدتی هم جزوهای از فلسفه و کلام را تدریس می کردم که مخصوص اثبات صانع و نبوت عامه و خاصه و معاد بود .

در آن ایام ساعات مدرسه روزی شش ساعت بود . ۴ ساعت صبح و دو ساعت بعد از ظهر . من از ابتدای خدمت معارف تا موقعی که به دانشکده منتقل شدم ، اکثر چنان بود که در هفته چهل ساعت تدریس می کردم یعنی تمام ۳۶ ساعت را با چند ساعت فوق العاده . گاه چنان اتفاق می افتاد که ساعات فوق العاده ما تا حوالی مغرب طول می کشید ، و وقتی از درس فارغ می شدم دیگر لب و دهنم قوت حرف زدن نداشت .



تدریس من در دانشکده حقوق چندین سال فقه سال سوم قضائی بود و من از این بابت حق الزحمه‌ای نمی‌گرفتم و محض برای خدمت به علم و دین بود. هر چند ده دوازده سال زحمت بسیار کشیدم اما خشنودم که وضع فقه آن دانشکده را که پیش از آن چندان مناسب نبود اصلاح کردم و شاگرد و استاد هر دو متوجه شدند که فقه اسلامی یکی از ارکان عمده کارگاه قضائی و حقوقی است.

در دانشکده ادبیات در دوره لیسانس و دوره دکتری صناعات ادبی تدریس می‌کردم.

در سال ۱۳۴۵ با تقاضای خودم بازنشسته شدم. و سپس بعنوان استاد ممتاز برگزیده شدم و بدین ترتیب در درس من وقفه‌ای حاصل نشد و پس از تقاعد هم همچنان بکار تدریس ادامه دادم.

درس پس از تقاعد تاریخ علوم و معارف اسلامی بود که دوسه سال متوالی دوره آنرا برای شاگردان فوق لیسانس و دانشجویان خارجی تدریس کردم. اینک مدت یک سال است که بواسطه کسالت کمتر به دانشکده می‌آیم و در خانه به تصنیف و تألیف اشتغال دارم.

از تربیت شدگان دوره فرهنگی و دانشگاهی من در تهران تعداد کثیری که در حدود نه نسل هستند در مقامات عالی دولتی و فرهنگی به خدمت اشتغال دارند و دسته‌ای نیز از استادان دانشگاه‌های کشورند.

\* \* \*

در طی خدمات دانشگاهی دوسفر به خارج رفته‌ام :

یکی برای تأسیس کرسی ادبیات فارسی در بیروت، همراه جناب آقای دکتر اقبال رئیس دانشگاه وقت و آقایان مهندس عبدالله ریاضی، فروزانفر، دکتر نصره‌الله کاسمی، دکتر اعتمادیان رئیس دبیرخانه.

دیگر برای تأسیس کرسی ادبیات فارسی دانشگاه لاهور به پاکستان همراه جناب



آقای دکتر منوچهر اقبال نخست وزیر وقت و آقایان دکتر فرهاد رئیس دانشگاه وقت و فروزانفر ، و دکتر کاسمی و مهندس عبدالله ریاضی ، و دکتر صورتگر .

\* \* \*

در سال ۱۳۱۲ در اصفهان ازدواج کرده ام و ۳ دختر از ثمره این ازدواج دارم که هر سه بکارهای فرهنگی و آموزشی اشتغال دارند .

### آثار و تألیفات

تألیفات بنده که تاکنون به چاپ رسیده بدین قرار است :

۱- تاریخ ادبیات ایران که اولین تألیف مفصل فارسی در این موضوع است و دو مجلد آن در سالهای ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹ در تبریز طبع شده و سه مجلد دیگر هنوز منتشر نگشته است . این کتاب اخیراً توسط کتابخانه فروغی تجدید طبع شده است .

۲- مثنوی ولدنامه بامقدمه مفصل در ۱۲۸ صفحه در شرح احوال مولوی صاحب مثنوی که متن کتاب ۴۳۰ صفحه است ، طبع ۱۳۱۶ .

۳- کتاب التفهیم ابوریحان بیرونی ، شامل فنون ریاضی و هیئت و احکام نجوم و اسطرلاب با تحقیقاتی که چند برابر اصل کتاب می شود ، طبع ۱۳۱۶ - مقدمه ۱۹۱ صفحه متن ۶۷۷ صفحه .

این کتاب اخیراً با تجدید نظر و تعلیقات و مقدمه تازه ، تجدید طبع شده است (از انتشارات انجمن آثار ملی)

۴- غزالی نامه - شرح حال مفصل امام محمد غزالی ، که ضمناً یک دوره کامل از تاریخ علوم و ادبیات و مذاهب اسلامی قرن پنجم هجری در آن مندرج است ، حدود ۴۵۰ صفحه ، طبع ۱۳۱۸ . این کتاب باملاحقات و اضافات بسیار بتوسط کتابخانه فروغی تجدید طبع شده است (در سال ۱۳۴۲)

۵- نصیحة الملوك امام محمد غزالی باتصحیح و مقدمه ، طبع ۱۳۱۶ ، ۲۱ صفحه مقدمه و ۱۵۹ صفحه متن کتاب است . این کتاب مجدداً بامقدمه ای مبسوط و تعلیقات مفصل تجدید چاپ شده است (از انتشارات انجمن آثار ملی).



- ۶- منتخب اخلاق ناصری ، طبع ۱۳۲۰ ، مقدمه ۲۳ ص . متن ۱۸۵ ص .
- ۷- مقدمه اخلاق ناصری ، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی ، از انتشارات دانشگاه تهران ، ۱۳۳۵ .
- ۸- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه از عزالدین محمود کاشانی مشتمل بر تاریخ تصوف و عقاید صوفیه در ۵۴۵ ص . با ۱۲۰ ص . مقدمه ، طبع ۱۳۲۵ که بصورت افست هم تجدید چاپ شده است .
- ۹- کنوز المعزّمین در علوم غریبه منسوب به شیخ الرئیس ابوعلی سینا با ۱۰۳ ص . مقدمه و ۳۵ ص . متن ، طبع ۱۳۳۱ .
- ۱۰- معیار العقول در فنّ جراثیقال منسوب به ابوعلی سینا با ۱۹ ص . مقدمه و حدود ۶۰ ص . متن طبع ۱۳۳۱ ، این کتاب و کتاب قبل هر دو بتوسط انجمن آثار ملی چاپ شده است .
- ۱۱- رساله شعوبیه که در شماره‌های مسلسل دوره قدیم مجله مهر طبع شده است .
- ۱۲- سه جلد کتاب قرائت فارسی مخصوص دبیرستانها که با شرکت مرحوم عبدالعظیم خان قریب و مرحوم بدیع الزمان فروزانفر و مرحوم ملک الشعراء و مرحوم رشید یاسمی تدوین شده است .
- ۱۳- دستور زبان فارسی ، دو دوره کامل ابتدائی و نهائی که با همکاری همان چهار نفر و با سرپرستی مرحوم ذکاءالملک فروغی تألیف یافته و بتوسط علی اکبر علمی چاپ شده و باقی از میان رفته است . قسمت نحو و قواعد جمله بندی فارسی این کتاب را من نوشته ام .
- ۱۴- رساله تحقیقی درباره دستور زبان فارسی و مقایسه آن با صرف و نحو عربی . این رساله در چند شماره مسلسل از مجله فرهنگستان به طبع رسیده و قسمتی از آن در مقدمه لغت نامه دهخدا نقل شده است . در این رساله معلوم داشته ام که صرف و نحو عربی از فارسی مایه گرفته است .



- ۱۵- رساله در شرح احوال شعرای اصفهان قرن ۱۳ - ۱۴ که قسمتی از آن در مقدمه\* دیوان آتش اصفهانی و بخشی در مقدمه\* دیوان غمگین اصفهانی چاپ شده است.
- ۱۶- منتخب اشعار که با تخلص «سنا» ساخته ام و متعلق به ایام جوانی و اوایل شاعری من است و در مجموعه‌ای بنام دانشنامه با هتمام دانشمند معروف مرحوم محمدباقر الفت اصفهانی در سال ۱۳۰۲ موافق ۱۳۴۲ ق. در اصفهان چاپ شده است.
- ۱۷- رساله در تحقیق احوال خواندمیر مؤلف کتاب حبیب السیر و میرخواند صاحب روضة الصفا با تجزیه و تحلیل ادبی و انتقادی که در مقدمه\* حبیب السیر طبع جدید کتابفروشی خیام به چاپ رسیده است.
- ۱۸- رساله\* تحقیقی در احوال مولوی صاحب مثنوی که بخشی از آن در یادنامه\* مولوی نشریه\* یونسکو و قسمتی در مقدمه\* منتخبات دیوان شمس طبع کتابفروشی صنیع‌الیشاه به چاپ رسیده است.
- ۱۹- دوره\* کتاب درسی فارسی و دستور و تاریخ ادبیات ایران مطابق برنامه\* وزارت فرهنگ ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷، برای کلاس اول تا ششم متوسطه، دوره‌های علمی و ادبی و تجارتی در ده مجلد که با همکاری چند تن از استادان و دبیران از قبیل مرحوم دکتر رضا زاده شفق و آقایان دکتر ذبیح‌الله صفا و علی اکبر شهبانی به چاپ رسیده است.
- ۲۰- دستور کلاسهای ۵ و ۶ ابتدائی با همکاری همان گروه در سال ۱۳۳۷ شمسی.
- ۲۱- صناعات ادبی شامل بدیع و عروض و قافیه با شرکت همان عده که در کتب درسی ذکر شد، قسمت عروض و قافیه این کتاب را این بنده شخصاً نوشته‌ام.
- ۲۲- سه جلد کتاب قرائت و صرف و نحو عربی مطابق برنامه\* فرهنگ در سال ۱۳۳۶، با همکاری آقایان عبدالرحمن فرامرزی، علی اکبر شهبانی، دکتر محمدخوانساری و دکتر بحر العلوم.
- ۲۳- رساله\* شرح احوال سروش اصفهانی که در مقدمه\* دیوان شاعر چاپ شده است، حدود یکصد صفحه\* وزیری، ۱۳۴۰ شمسی.



- ۲۴- تصحیح دیوان حکیم مختاری غزنوی با حواشی و تعلیقات مفصل ، جامع همه آثار منظوم مشتمل بر دیوان قصاید و دو مثنوی هنرنامه یمنی و شهریارنامه ، حدود ۹۰۰ صفحه قطع وزیری که بتوسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب در سال ۱۳۴۰ چاپ شده است .
- ۲۵- مختاری‌نامه یا سرگذشت حکیم مختاری غزنوی ، رساله مفصّلی است که مدتهاست حدود ۳۰۰ صفحه آن توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب چاپ شده ولی هنوز منتشر نگردیده است .
- ۲۶- صناعات ادبی ، در فن بدیع و انواع شعر فارسی مخصوص دانشکده ادبیات و سال ششم رشته ادبی ، طبع ۱۳۴۲ شمسی .
- ۲۷- کتاب طرب‌خانه ، درباره رباعیات حکیم خیام که بتوسط انجمن آثار ملی در سال ۱۳۴۱-۱۳۴۲ طبع شده است .
- ۲۸- دیوان طرب با مقدمه مفصل .
- ۲۹- برگزیده دیوان سه شاعر اصفهانی عنقا و سها و طرب با مقدمه مفصل که بمنزله جلد دوم دیوان طرب است ، مجموع این دو جلد از ۱۵۰۰ تجاوز می‌کند ، طبع سال ۱۳۴۳ .
- ۳۰- رساله مقام‌حافظ که سخنرانی بنده است در مرزهای دانش راجع به حافظ شیرازی .
- ۳۱- طبله عطار و نسیم گلستان شامل دو مقاله مفصل درباره شیخ عطار و شیخ سعدی که بصورت سخنرانی ایراد شده و جداگانه به چاپ رسیده است .
- ۳۲- رساله در مبعث حضرت ختمی مرتبت که یکی از سخنرانیهای من است و بصورت رساله‌ای بطبع رسیده است .
- ۳۳- خیامی‌نامه ، در تجزیه و تحلیل آثار علمی و ادبی حکیم خیام که جلد اول آن منتشر شده است .



۳۴- رساله<sup>\*</sup> اصفهان پاسدار گنجینه های علم و ادب و هنر ایران که فصلی است از کتاب مفصل تاریخ اصفهان . این رساله در نشریه<sup>\*</sup> ایرانشناسی کتابخانه پهلوی - دبیرخانه<sup>\*</sup> مرکزی اتحادیه<sup>\*</sup> جهانی ایرانشناسان - به چاپ رسیده و جداگانه هم به وسیله همان مؤسسه در بهمن ماه ۱۳۴۶ منتشر شده است .

۲۵- تفسیر مثنوی مولوی یا داستان قلعه<sup>\*</sup> ذات الصّور در تفسیر و شرح یکی از داستانهای مثنوی ، در ۲۵۴ صفحه با شصت و شش صفحه مقدمه . از انتشارات دانشگاه تهران . سال ۱۳۴۹ .

۳۶- مقاله<sup>\*</sup> «مولوی چه می گوید» در مجموعه<sup>\*</sup> بررسی هایی در باره<sup>\*</sup> مولوی . از انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر . (خرداد ۱۳۵۴) .

البته غیر از آنچه بر شمردم ، مقالات علمی و تحقیقی بنده بسیار است که در جراید و مجلات بطبع رسیده و نام برخی از آنها در کتاب فهرست مقالات فارسی آمده است .

### قسمتی از آثار چاپ نشده<sup>\*</sup> من

۱- تاریخ اصفهان شامل تاریخ و جغرافیا و رجال و ابنیه و عمارات و مقابر و زبان و عادات و رسوم اصفهان از قدیمترین ایام تاریخی تا عهد حاضر ، در چندین مجلد بالغ بر حدود ۱۰، ۱۲ هزار صفحه<sup>\*</sup> رحلی .

۲- ابوریحان نامه ، رساله ای است مفصل در شرح احوال ابوریحان بیرونی و عقاید و افکار و اکتشافات او در فنون ریاضی و طبیعی ، حدود ۶۰۰ ص. قطع وزیری .

۳- تاریخ ادوار فقه اسلامی ، به فارسی مشتمل بر دوره ها و اوضاع و احوال مختلف بااسامی و تراجم مختصر فقهای مشهور از صدر اسلام تا عصر حاضر .

۴- قواعد فقه بفارسی مشتمل بر کلیه<sup>\*</sup> قواعد استنباطی اجتهادی با ذکر امثله و تطبیق فروع با اصول در حدود ۵۰۰ ص. وزیری که بخشی از آن را در دوره<sup>\*</sup> دکتری دانشکده<sup>\*</sup> حقوق تدریس کرده ام .

۵- رساله<sup>\*</sup> ارث بفارسی مشتمل بر قواعد میراث با اصول اجتهادی و تطبیق موارد



باقواعد ریاضی بهر دو طریقه قدیم و جدید و تاریخ میراث در اسلام و سایر ادیان که در حدود ۷۰۰ ص. وزیری برمی‌آید .

۶- کتاب آسمان و زمین در فنّ هیئت بفارسی که اوضاع کواکب و افلاک را بهر دو طریقه بطلمیوس و کپلر توضیح داده است . در اثناء این کتاب احیاناً تقریرات استادان خود خصوصاً علامه بزرگوار آقای حاج آقا رحیم ارباب سلّمه الله تعالی را آورده‌ام .

۷- دستور وقواعد فارسی . دوره مفصل با اسلوبی تازه که در دستوره‌های معمول سابقه ندارد .

۸- ترجمه کتاب اشارات ابوعلی سینا بفارسی .

۹- رساله در شرح حال خواجه نصیرالدین طوسی که در حدود ۹۰۰ ص- قطع خشتی برآورد می‌شود .

۱۰- تصحیح دیوان ازرقی با توضیحات .

۱۱- شرح مشکلات اشعار مثنوی مولوی .

۱۲- رساله افکار و عقاید مولوی با بحث مبسوط و مفصل در کلیه آراء و عقاید مکتب خاص طریقه مولانا که در حدود ۴۰۰ ص. وزیری می‌گردد .

۱۳- دیوان اشعار که به حدود ۱۰ ، ۱۲ هزار بیت عربی و فارسی بالغ می‌گردد و قسمتی از آن چنانکه در بخش کتب طبع شده اشاره شد، در مجموعه دانشنامه چاپ شده است .

۱۴- فلسفه شرق ، یک دوره کامل بفارسی .

۱۵- دوره مفصل معانی و بیان و بدیع و عروض و قافیه .

۱۶- رساله در طریق محاسبات نجومی .

۱۷- کتابی تحت عنوان مولوی چه می‌گوید .

بر بسیاری از کتب علمی و فلسفی و فقهی هم حواشی مبسوط نوشته‌ام .



این بود شمه‌ای از سرگذشت این جانب که امیدوارم برای طبقه جوان خالی از  
عبرت و تنبّه نباشد.

زندگی نامه خود را به غزلی که در این سالهای اخیر سروده‌ام ختم می‌کنم :

عمری به عبث در ره مقصود دویدیم

یکت عمر دویدیم و به مقصد نرسیدیم

چون طایر آواره تشویش گرفته

هر لحظه از این شاخ بدان شاخ پریدیم

از خلق جهان خیر ندیدیم از این روی

در گوشه تنهائی و خلوت بخزیدیم

بودیم یکی آهوَک رام و لیکن

گرگان به کمینگاه چو دیدیم رمیدیم

شهد لب کودکی از خاطر ما برد

زهری که از این کاسه وارونه چشیدیم

چون دست اجل رخت حیات از تن ما کند

در بستر خواب ابدی رخت کشیدیم

هم خاک شود باز ، گرفتم که دگر بار

چون سبزه نوخاسته از خاک دمیدیم

گیتی است سنا گلشنی آراسته لیکن

ما جز علف هرزه از این باغ نهچیدیم

در جلوه بود یار بهر سوی پدیدار

گر کور نبودیم چرا یار ندیدیم !!



ترجمه فصلی از کتاب

## الاتقان فی علوم القرآن

تألیف

جلال الدین عبدالرحمن سیوطی

در

ایجاز و اطناب

ترجمه احمد آرام

بدان که ایجاز و اطناب از بزرگترین انواع بلاغت است ، تا آنجا که صاحب  
مرّ الفصاحة از یکی از بلغا نقل کرده است که : بلاغت همان ایجاز و اطناب است . و  
صاحب الکشاف گفته است که همان گونه که بر شخص بلیغ لازم است که در آنجا که اجمال  
شایسته است به اجمال و ایجاز پردازد ، همان گونه بروی واجب است که در موارد تفصیل  
به تفصیل و اشباع پردازد . جاحظ گفته است :

یرمون بالخطب الطوال و تارة وحی الملاحظ خيفة الرّقاء

[گاه به القای خطبه های دراز می پردازند و گاه از ترس رقیبان به اشاره چشم بس می کنند]  
و در این باره اختلاف است که آیا در میانه اطناب و ایجاز چیزی به نام مساوات  
که جزئی از ایجاز به شمار می رود ، وجود دارد یا نه . سکاکی و گروهی بر رأی اوّلند ،  
ولی مساوات را نه پسندیده می شمارند نه ناپسند ، چه آن را کلام متعارف مردمان میانگین  
می دانند که در رتبه بلاغت نیستند ، و ایجاز را به بیان مقصود با سختی کمتر از متعارف ،  
و اطناب را به بیان مقصود با سختی بیشتر از آن در آنجا که شایسته گسترده گی است تفسیر  
کرده اند . و این اثر و گروهی بر رأی دومند و گفته اند که ایجاز بیان مقصود است بالفظی



که زاید نباشد ، و اطناب بیان آن بالفظی بیشتر است . و قزوینی گفته است که تعبیر از آنچه مراد است ، یا به بیان اصل بالفظی برابر آن است ، و یا به کمتر از آن که وافی باشد ، یا به بیشتر از آن برای فایده‌ای : اول مساوات است ، دوم ایجاز ، و سوم اطناب ؛ و قید وافی برای آن است که کوتاهی سخن چندان نباشد که به اخلال در معنی انجامد ، و قید « برای فایده » به منظور پرهیز از حشو و تطویل است ؛ پس در نزد وی مساوات عنوان واسطه دارد و از گونهٔ پسندیده است . و اگر از من پرسند که چرا در اینجا از مساوات سخن نگفته‌ام ، و آیا این امر برای آن است که نبودن آن را ترجیح می‌نهم یا آن را نمی‌پذیرم یا برای چیز دیگری است ، در جواب می‌گویم که برای همهٔ اینها و برای امر سومی است ، و آن اینکه مخصوصاً در قرآن از آن یافت نمی‌شود و مثال آن دو در تلخیص المفتاح این گفتهٔ خدای تعالی « ولا یحیی المکر السیء الا باهله » [۳۵-۴۱] <sup>(۱)</sup> ، و در الایضاح این گفتهٔ خدای تعالی « و اذا رأیت الذین ینخوضون فی آیاتنا » [۶-۶۷] آمده و گفته شده است که در آیهٔ دوم موصوف « الذین » حذف شده ، و در آیهٔ اول با آوردن لفظ « سیء » اطناب شده ، چه مکر جز سیء نیست ، و هم در این آیه ایجاز به حذف است در صورتی که استثناء را غیر مفرغ بدانیم ، یعنی « بأحد الا باهله » ، و به قصر در استثناء است در صورتی که مقصود از آن را دست کشیدن از آزار مردم و بیم دادن از نتایج آن بدانیم و آیه را چنین معنی کنیم که مکر به صاحب مکر زیان فراوان می‌رساند ، و در این صورت کلام حالت استعارهٔ تبعی بر سبیل تمثیل پیدامی‌کند ، چه « یحیی » به معنی « احاطه می‌کند » است و جز در اجسام به کار نمی‌رود .

تنبیه - چنانکه از مفتاح العلوم برمی‌آید ، ایجاز و اختصار به یک معنی است ،

۱- برای مزید فایده ، شمارهٔ آیات و سوره‌ها را در ترجمهٔ متن در کنار آنها آورده‌ایم : شمارهٔ دست راست شمارهٔ سوره و شمارهٔ دست چپ شمارهٔ آیه است ، اگر در جایی بیش از یک آیه آمده بوده است ، شمارهٔ آیه شمارهٔ آخرین آیه است . شماره‌ها نقل از کتاب بسیار گرانبهای المعجم المفهرس تألیف محمد فؤاد عبدالباقی چاپ قاهره است که در بعضی از موارد با شماره گذاری بعضی از قرآنهای چاپ ایران تفاوت دارد .



و طیبی نیز به آن تصریح کرده است. و بعضی گفته‌اند که اختصار تنها مخصوص حذف جمله‌ها است، برخلاف ایجاز که چنین نیست؛ و شیخ بهاء‌الدین گفته است که چنین نیست. و گفته‌اند که اطناب به معنی اسهاب است، و حق آن است که اطناب اختص از اسهاب است، چه اسهاب دراز کردن سخن است، خواه برای فایده‌ای باشد یا نباشد، و این سخن تنوخی و کسان دیگری جز او است.

### فصل در ایجاز

ایجاز بر دو گونه است: ایجاز حذف و ایجاز قصر، و اولی همان وجیز به لفظ است. و شیخ بهاء‌الدین گفته است: کلام اندک، در صورتیکه جزئی از کلام درازتر از آن باشد، ایجاز حذف است، و اگر کلامی باشد که معنایی درازتر از آن ببخشد، ایجاز قصر. و دیگری گفته است که ایجاز قصر افزودن معنی با کاستن لفظ است. و دیگری گفته است که آن عبارت از این است که لفظ نسبت به معنی اندکتر از اندازه معهود بر حسب عادت باشد، و سبب زیبایی آن این است که بردست داشتن در فصاحت دلالت می‌کند، و به همین جهت است که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم گفت: «اوتیت جوامع الحكم». و طیبی در الثبیان گفته است: ایجاز خالی از حذف بر سه گونه است: (۱) یکی از آنها ایجاز قصر است و آن چنان است که لفظ مقصور بر معنای آن باشد، همچون گفته خدای تعالی «انّه من سلیمان» [۲۷-۳۰] تا «و ائتونی مسلمین» [۲۷-۳۱] که در چند حرف عنوان و نامه و نیاز را بیان کرده است، و در وصف بلاغت آن گفته‌اند که الفاظ آن قالبهای معانی آن است؛ (۲) دوم ایجاز تقدیر است و آن چنان است که معنایی زاید بر منطوق تقدیر شود، و آن را تضییق نیز می‌نامند و بدرالدین مالک در المصباح آن را به همین نام نامیده است، چه نقصانی در کلام صورت گرفته و لفظ تنگتر از اندازه معنی شده است، همچون «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهی فله ماسلف» [۲۷۶-۲] که به معنی آن است که گناهانش آمرزیده می‌شود، و این له‌اوست نه علیه‌او، و همچون «هدی للمتقین» [۱-۲] یعنی هدایت است برای گمراهانی که پس از گمراهی



به راه تقوی گام نهاده اند ؛ (۳) سوم ایجاز جامع است ، و آن چنان است که لفظ محتوی معانی متعدّد باشد ، همچون « انّ الله یأمر بالعدل و الاحسان . . . الآية » [۹۲-۱۶] که عدل راه راست قرار گرفته میان دو طرف افراط و تفریط است ، و با این لفظ به همه واجبات در اعتقاد و اخلاق و بندگی اشاره شده ، و احسان اخلاص در بندگی است از آن جهت که در حدیث تفسیر آن به صورت « ان تعبد الله كأنّک تراه ، ان تعبده مخلصاً فی نیتک و واقفاً فی الخضوع أخذاً أهبة الحذر الی مالایحصى » آمده است ، و « ابتاء ذی القربی » بخشیدن بیش از واجب است ، و این همه در اوامر بود ، و امّا از لحاظ نواهی « الفحشاء » اشاره به قوه شهوانی است ، و « المنکر » اشاره به افراطی است که در آثار غضبی و هر چه شرعاً حرام است صورت گیرد ، و « البغی » [۹۲-۱۶] اشاره به گردنکشی است که از وهم حاصل می شود . و من می گویم که به همین جهت بوده که ابن مسعود گفته است که در قرآن آیه ای نیست که نیکوتر از این آیه در آن خیر و شرّ جمع شده باشد ، و این خبر در المستدرک آمده است . و بیقی در شعب الایمان از حسن نقل کرده است که وی روزی این آیه را خواند ، سپس درنگ کرد و گفت که خدای تعالی برای شما خیر و شرّ را در یک آیه جمع کرده ، به خدای سوگند که در عدل و احسان هیچ چیز از طاعت خدا نیست که جمع نشده باشد . و نیز از ابن شهاب در معنی حدیث شیخین « بعثت بجوامع الحکم » روایت شده است که گفت به من رسیده است که مقصود از جوامع الکلم آن است که خدا امور فراوانی را که پیش از آن در کتابها نوشته می شد ، در یک با دو امر و مانند آن برای پیغمبرش جمع می کند ، که از آن جمله است گفته خدای تعالی « خذ العفو . . . الآية » [۷-۱۹۸] که گرد آورنده مکارم اخلاق است ، چه در گرفتن عفو تساهل و تسامح در حقوق و نرمی و مهربانی در خواندن به دین ، و در امر به معروف خودداری از آزریدن و دیگر محرمات و چشمپوشی ، و در اعراض بردباری و شکیبایی و درنگ است . و از نیکوترین ایجاز این گفته خدای تعالی است که « قل هو الله أحد . . . الآية » [۱۱۲] که نهایت تنزیه است و در آن ردّی بر چهل فرقه است و بهاء الدین بن



شد آد کتاب خاصی در این باره تألیف کرده است ؛ و نیز این گفته خدا « أخرج منها ماءها ومرعاها » [۷۹-۳۱] که با این دو کلمه همه آنچه را زمین از خوراك و کالا برای مردمان بیرون می آورد ، از گیاه و درخت و دانه و میوه و کاه و هیمه و لباس و آتش و نمک جمع آورده است ، بدان جهت که آتش از هیمه است و نمک از آب ؛ و این گفته که « لا یصدعون عنها ولا ینزفون » [۵۶-۱۹] که در آن همه عیبهای شراب از سردرد و بیخرد شدن و از دست رفتن مال و تمام شدن شراب جمع آمده است ؛ و این گفته او که « وقیل یا ارض ابلعی ماءك . . . الآية » [۱۱-۴۶] که در آن فرمان داده و نهی کرده و خبر داده و خطاب کرده و توصیف کرده و نام گذارده و باقی نگاه داشته و خوشبختی و نیکبختی ارزانی داشته و از اخبار چندان حکایت کرده است که اگر شرح شود در این جمله نمی گنجد ، و قلم از بیان زیبایی لفظ و بلاغت و ایجاز آن ناتوان می ماند ، و در بلاغت این آیه کتابی خاص تألیف شده است ؛ و در المعجائب کرمانی آمده است که معاندان در این باره اتفاق سخن دارند که توانایی بشری از آوردن همانند این آیه ناتوان است ، و پس از آنکه همه سخنان عرب و عجم را مورد جستجو قرار دادند ، در فخامت الفاظ و زیبایی آرایش و نیکویی معانی آن در مجسم ساختن حال با ایجازی نهی از اخلال مانند آن را نیافتند . و این گفته خدا که « یا أیتها النمل ادخلوا مساکنکم . . . الآية » [۲۷-۱۸] که در آن بازده گونه سخن گرد آمده است : خطاب کرده ، کنایه آورده ، آگاهانیده ، به نام خوانده ، فرمان داده ، حکایت کرده ، ترسانده ، تخصیص کرده ، تعمیم کرده ، اشاره آورده ، و بیان عذر کرده است : خطاب به « یا » ، کنایه به « ای » آگاهی به « ها » ، نام به « نمل » ، فرمان به « ادخلوا » ، حکایت کردن به « مساکنکم » ، بیم دادن به « لا یحطمنکم » ، تخصیص به « سلیمان » ، تعمیم به « جنوده » ، اشاره به « وهم » ، بیان عذر به « لا یشعرون » ، و از این راه پنج حق را گزارده است : حق خدا ، حق پیامبرش ، حق ملکه موران ، حق رعیت او ، و حق سپاهیان سلیمان . و این گفته خدای تعالی که « یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد . . . الآية » [۷-۲۹] که در آن



اصول کلام گرد آمده است : نداء ، عموم ، خصوص ، امر ، اباحه ، نهی ، و خبر .  
و بعضی گفته اند که خدای تعالی حکمت را در نیمی از همین آیه یعنی « کُلُوا وَ اشْرَبُوا  
وَلَا تُسْرِفُوا . . . » جمع کرده است . و دیگر این گفته خدای تعالی « وَاَوْحَيْنَا اِلٰی اُمِّ مُوسٰی  
اَنْ اَرْضِعِيْهِ . . . الْاٰیة » [۶-۲۸] که ابن العربی درباره آن گفته است که این آیه از حیث  
فصاحت از بزرگترین آیات قرآن است چه در آن دو امر و دو نهی و دو خبر و دو بشارت  
آمده است . و دیگر گفته خدای « فاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ » [۹۴-۱۵] است که ابن ابی الاصبغ  
آن را چنین معنی کرده است که آنچه را به تو وحی می رسد آشکارا بگو ، و هر چه را  
مأمور بیان آن هستی بیان کن ، هر چند این کار بر بعضی از دهاگران آید و آن دها  
انصداع پیدا کند و بشکافد و بشکند و مشابعت میان آنها از این است که تصریح و آشکارا  
گفتن در دها اثر می کند و تأثیر آن بر چهره ها از گرفتگی و شکفتگی آشکار می شود ،  
و نشانه های انکار و استبشار بر آنها ، همچون بر ظاهر شیشه شکسته (المصدوعة) پدیدار  
می آید ؛ پس در شکوه این استعاره و بزرگی ایجاز آن و محتوی بودن آن بر معانی فراوان  
نیک بنگر . و حکایت کرده اند که یکی از اعراب چون این آیه را شنید سجده کرد و گفت  
به فصاحت این سخن سجده گزاردم ؛ پایان سخن ابن ابی الاصبغ . و دیگر این گفته خدا که  
« وَ فِیْهَا مَا تُشْتَبِهُ الْاَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْاَعْيُنُ » [۷۱-۴۳] که گفته اند با این دو لفظ چیزهایی  
جمع شده است که اگر همه مردمان گرد هم آیند تا آنچه را در آن است وصف کنند ،  
از عهده آن بر نخواهند آمد . و این گفته خدای تعالی که « وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیَاةٌ »  
[۱۷۵-۲] که معنای آن بسیار و لفظ آن اندک است ، چه معنای آن این است که چون  
آدمی بداند که اگر بکشد کشته خواهد شد ، این خود سبب آن می شود که از کشتن  
خودداری کند ، پس با کشتنی که قصاص است بسیاری از کشته شدنهای مردم به دست  
یکدیگر از میان می رود ، و از میان رفتن این قتلها خود برای ایشان زندگی است . و این  
سخن خدای را بر موجزترین سخنی که در میان اعراب در این باره به صورت « الْقَتْلُ اُنْفٰی



للقتل» بوده است، از بیست راه یا بیشتر برتری است، و این‌اثیر منکر این برتری نهادن شده و گفته است که همانند کردن سخن خدای با سخن آفریدگانش شایسته نیست، ولی دانشمندان ذهنهای خود را با آنچه به خاطرشان می‌رسد تیز می‌کنند. و آن بیست اینهاست: (۱) کمتر بودن شماره حروف است که در «القصاص حیاة» ده است و در «القتل أنفی للقتل» چهارده؛ (۲) نفی قتل مستلزم حیات نیست، در صورتی که آیه صراحت بر ثبوت حیات دارد و همین غرض خواسته شده از آن است؛ (۳) نکره آوردن «حیات» دلالت بر بزرگداشت آن دارد و نشان می‌دهد که در قصاص حیات طولانی است همچون در گفته دیگر خدای تعالی «ولتجدنهم أحرص الناس على حیاة» [۲-۹۶] در صورتیکه در مثل عربی چنین نیست و الف و لام مثل برای جنس است، و به همین دلیل حیات را در آیه به معنی بقا دانسته‌اند؛ (۴) در آیه، برخلاف در مثل، کلیت است، چه هر قتلی نفی قتل نمی‌کند و گاه می‌شود که خواهان قتلی دیگر است، همچون قتلی که به ستم صورت گرفته باشد، بلکه آنچه نفی قتل می‌کند، قتل خاص یعنی قصاص است که در آن زندگی ابدی است؛ (۵) آیه نهی از تکرار لفظ قتل است که در مثل آمده، و آنچه نهی از تکرار است بر آنچه دارای آن است، هر چند زبانی به فصاحت نرساند، برتری دارد؛ (۶) در آیه نیازی بدان نیست که چیزی در تقدیر گرفته شود، برخلاف مثل که در آن دو حذف صورت گرفته است، یکی حذف «قصاصاً» پس از قتل اول، و دیگر حذف «ظلماً» پس از قتل دوم که تقدیر آن می‌شود «القتل قصاصاً أنفی للقتل ظلماً من ترکه»؛ (۷) اینکه در آیه طباق است، چه قصاص اشعار به ضد حیات دارد در صورتیکه در مثل چنین نیست؛ (۸) اینکه آیه مشتمل بر فن بدیعی است که عبارت از قراردادن یکی از دو ضد، یعنی نیستی و مرگ، در جای ضد آن یعنی زندگی است، و استقرار زندگی در مرگ مبالغه عظیمی است که در الکشاف بدان اشاره شده، و صاحب الايضاح گفته است که با آوردن «فی» بر سر «القصاص» این قصاص را به صورت سرچشمه



و معدن زندگی در آورده است ؛ (۹) آنکه در مثل توالی سببهای سبک فراوان است و آن در آمدن سکون پس از حرکت است که ناپسند است چه در لفظ چون حرکتها دنبال یکدیگر بیاید ، زبان به گفتن تواناتر و از این راه فصاحت آن آشکار می شود ، برخلاف آنکه پس از هر حرکت سکونی بیاید و حرکتها با سکونها بریده شود ، همچون چارپایی که چون کوچکترین حرکتی کند او را از حرکت کردن باز داریم ، و بار دیگر اندک حرکتی کند و سپس آنرا از حرکت کردن باز داریم ، که چنین حیوانی را نمی توانیم به حرکت واداریم از آن جهت که حیران می ماند و چنان می نماید که در بند است و مانعی او را از رفتن باز می دارد ؛ (۱۰) مثل از حیث ظاهر همچون تناقضی به نظر می رسد ، چه شیء خود را نفی نمی کند ؛ (۱۱) آیه از مکرر شدن صدای قلقله قاف که موجب فشار و سختی است ، و پس از آن از غنه نون برکنار است ؛ (۱۲) آیه مشتمل بر حروف سازگار با یکدیگر است ، از آن جهت که در آن از قاف به صاد منتقل می شویم که قاف از حروف استعلا و نیز صاد از حروف استعلا و اطباق است ، برخلاف انتقال از قاف به تا در مثل که در آن تاء از حروف منخفض است و با قاف ملایم و سازگار نیست ، و همچنین انتقال از صاد به حاء نیکوتر از انتقال از لام به همزه است بدان جهت که میان نون و تاء حلق فاصله زیاد است ؛ (۱۳) در تلفظ صاد و حاء و تاء صوت نیکو می شود ، در صورتی که در مکرر کردن قاف و تاء چنین نیست ؛ (۱۴) تہی بودن آیه از لفظ مایه وحشت قتل و اشتمال آن بر لفظ حیات است که طبع آن را بهتر از لفظ قتل پذیرا می شود ؛ (۱۵) از لفظ قصاص برابری احساس می شود که خبر از عدالت می دهد ، در صورتیکه مطلق قتل چنین نیست ؛ (۱۶) آیه بر اثبات بنا شده است و مثل بر نفی ، و اثبات شریفتر است بدان جهت که نخست آن است و نفی در مرتبه دوم قرار دارد ؛ (۱۷) مثل آنگاه فهمیده می شود که این مطلب مفهوم شود که قصاص همان زندگی است در صورتیکه « فی القصاص حیاة » از نخستین وهله مفهوم است ؛ (۱۸) در مثل بنای افعل التفضیل از فعلی متعدی است ، و آیه چنین نیست ؛ (۱۹) وزن افعل غالباً مقتضی



اشترک است ، پس ترك قصاص نیز نافی قتل می‌شود ، ولی نفی قصاص بیشتر است ، در صورتیکه چنین نیست و آیه از این تصویر برکنار است ؛ (۲۰) آیه بازدارنده از کشتن و زخم زدن هر دو هست ، بدان جهت که قصاص هر دو را فرا می‌گیرد ، و در قصاص اندامها نیز حیات است ، از آن جهت که قطع اندام از مصلحت زندگی می‌کاهد و آن را منقّص می‌کند ، و گاه به جان سرایت می‌کند و آن را از میان می‌برد ، و مثل چنین نیست . و در «ولکم» آغاز آیه لطیفه‌ای است ، و آن بیان عنایت خاص به مؤمنان است و اینکه مقصود زندگی ایشان است نه دیگران ، از آن جهت که معنی به ایشان اختصاص دارد ، هر چند در دیگران نیز چنین است .

چند تنبیه - (۱) قدامه اشاره را از انواع بدیع یاد کرده و آن را به آوردن کلامی اندک معنی کرده است که معانی فراوان داشته باشد ، و این درست همان ایجاز قصر است ، ولی ابن ابی‌الأصبع میان آن دو تفاوت گذاشته و گفته است که در ایجاز دلالت به مطابقه است ، و در اشاره دلالت به تضمین یا التزام است . (۲) قاضی ابوبکر در اعجاز القرآن آورده است که گونه‌ای از ایجاز تضمین نام دارد ، و آن حصول معنایی در لفظ است بی آنکه اسمی که خاص آن معنی است ذکر شده باشد ؛ و گفته است که آن بردو گونه است : یکی آنکه از بیینه مفهوم می‌شود ، همچون آنکه از معلوم برمی‌آید که ناگزیر باید عالمی وجود داشته باشد ، و دوم آنکه از معنی عبارت مفهوم می‌شود ، همچون « بسم الله الرحمن الرحیم » که متضمن تعلیم آغاز کردن کارها به نام خدای تعالی است از جهت بزرگداشت او و تبرک جستن به اسمش . (۳) ابن اثیر و صاحب عروس الافراح و جز ایشان گفته‌اند که از انواع ایجاز قصر باب حصر است ، خواه به « آلا » یا « انما » یا ادوات دیگر آن باشد ، چه جمله در آن جانشین دو جمله می‌شود ؛ و دیگر باب عطف بدان جهت که حرف عطف شخص را از تکرار عامل بی‌نیاز می‌سازد ؛ و دیگر باب نایب فاعل که از جهت حکم دلالت بر فاعل دارد ، و از جهت وضع دلالت بر مفهوم ؛ و دیگر باب ضمیر است که با آن ، برای اختصار ، از اسم ظاهر بینیازی حاصل می‌شود ،



و به همین جهت است که تا ممکن باشد که ضمیر متصل آورده شود ، از آوردن ضمیر منفصل خودداری می کنند ؛ و دیگر باب « علمت انک قائم » که در آن اسم واحد بدون حذف جانشین دو مفعول شده است ؛ و دیگر باب تنازع است در آن صورت که چیزی را بنا بر رأی فرآء در تقدیر نگیریم ؛ و دیگر انداختن مفعول است برای کوتاهی سخن ، و متعدی را همچون لازم قرار دادن که بحث درباره آن خواهد آمد ؛ و دیگر جمع ادوات استفهام و شرط ، چنانکه این گفته که « کم مالک » از گفتن اینکه « اهو عشرون أم ثلاثون » و به همین گونه تا مالایتناهی بینیا می سازد ؛ و دیگر الفاظ ملازم با عموم است همچون « احد » ؛ دیگر لفظ تشبیه و جمع است که سبب بینیا می از تکرار مفرد است ، و در آن حرف جانشین تکرارها می شود ؛ و دیگر چیزی که شایسته آن است که از گونه های آن به شمار آید ، اتساع از انواع بدیع است ، و آن عبارت از این است که کلامی آورده شود که ، بر حسب معانی که الفاظ تحمل آنها را دارد ، دامنه تأویل وسعت پیدا کند ، همچون آغازهای سوره های قرآن که ابن ابی الأصبع ذکر کرده است .

**قسم دوم** از ایجاز ، ایجاز حذف است و در آن فوایدی است . و از اسباب آن است :  
 (۱) مجرد اختصار و پرهیز از بیهوده گویی به جهت آشکاری مطلب ؛ (۲) و دیگر آگاهی دادن به اینکه وقت برای آوردن آنچه حذف شده کوتاه است ، و اگر به ذکر آن پردازند امر مهمتی از دست می رود ، و این فایده باب تحذیر و اغراء است که هر دو در گفته خدای تعالی « ناقة الله و سقياها » [ ۹۱-۱۳ ] جمع شده است ، و در آن « ناقة الله » با در تقدیر گرفتن « ذروا » ، تحذیر است ، و « سقياها » با در تقدیر گرفتن « الزموا » ، اغراء است ؛ (۳) و دیگر تفخیم و بزرگداشت است که از ابهام موجود در آن حاصل می شود . حازم در منهاج البلغاء گفته است که حذف آن گاه نیکو می شود که نیرومندی دلالت بر محذوف وجود داشته باشد ، یا آن گاه که مقصود شمردن چیزهایی است و این شمارش به درازای انجامد و مایه ناراحتی می شود ، که در این حال حذف صورت می گیرد و به دلالت حال اکتفا می شود ، و نفس را وامی گذارند که در آن چیزها که بنا بر حال



از ذکر آنها خودداری شده است جولان کند؛ و گفته است که این کیفیت در جاهایی که مقصود ایجاد شکفتی و بیم در جانها است مؤثر می‌افتد، همچون گفتهٔ خدای تعالی در وصف اهل بهشت «حقّ اذا جاؤها وفتححت ابوابها» [۷۱-۳۹]، که در آن جواب شرط حذف شده است و این بدان جهت است که آنچه در بهشت می‌یابند و به آن می‌رسند از اندازه و شمار بیرون است، پس حذف را دلیل بر تنگی سخن از وصف آنچه خواهند دید، قرار داده و جان را به خود وا گذاشته است که هر اندازه خواهد تصوّر کند که با وجود این به کنه آنچه در بهشت است نخواهد رسید؛ و نیز چنین است این گفتهٔ خدای تعالی «والوتری اذ وقفوا علی النار» [۲۷-۶] یعنی «لرأیت أمرأ فظیعا لا تکاد تحیط به العبارة»؛ (۴) تخفیف به علت زیادی گردش آن در سخن، همچون در حذف حرف ندادن مثل «یوسف أعرض» [۲۹-۱۲] و نون «لم یکن» و جمع سالم که از آن است «قرائت» و «المقیم الصلاة» [۳۶-۲۲] و یاء «واللیل اذا یسر» [۳-۸۹]؛ و چون مورّج سدوسی از اخفش دربارهٔ این آیه پرسش کرد، گفت که عادت عرب بر آن است که چون بخواهد چیزی را از معنای خود منحرف کند، از حروف آن می‌کاهد، و چون شب سیر نمی‌کند بلکه سیر در آن صورت می‌گیرد حرفی از آن کاسته شده است، همان گونه که خدای تعالی گفت «وما کانت أمک بغیا» [۲۹-۱۹] که در اصل «بغیة» بوده، و چون از فاعل تحویل پیدا کرده حرفی از آن کاسته شده است؛ (۵) سبب دیگر آن است که آنچه ذکر شده جز برای خدا شایستگی نداشته باشد، همچون «عالم الغیب والشهادة» [۷۳-۶] و «فعّال لما یرید» [۱۶-۸۵]؛ (۶) و دیگر شهرت آن است به حدّی که یاد کردن و یاد نکردن آن برابر باشد؛ و زحشری گفته است که این نوعی از دلالت حال است که زبان آن گویاتر از زبان مقال است، و قرائت حمزه را در «تساعلون به و الأرحام» [۱-۴] بر این حمل کرده اند، چه اینجا جایی است که به تکرار جار شهرت یافته و همین شهرت جانشین ذکر جار شده است؛ (۷) و دیگر خودداری از ذکر است برای بزرگداشت، همچون گفتهٔ خدای تعالی «قال فرعون و ما رب العالمین . قال رب السموات . . . الآیات»



[۲۳-۲۶] که در آن مبتداء در سه جا پیش از ذکر « رب » حذف شده است ، یعنی « هو رب » و « الله ربکم » و « الله ربّ المشرق » ، چه موسی حال فرعون و اقدام او را به پرستش بزرگ شمرد ، پس برای تعظیم و تفخیم اسم الله را در خاطر گرفت ؛ و همانند آن است در عروس الافراح بحث درباره این گفته خدای تعالی که « ربّ أرنی أنظر الیک » [۷-۱۳۹] یعنی « الی ذاتک » ؛ (۸) و دیگر نگاهداری زبان از ذکر محذوف است برای کوچک شمردن آن ، همچون « صم بکم » [۲-۱۷] یعنی « هم » یا « المنافقون » ؛ (۹) و دیگر قصد کلیت و عموم ، همچون « وایتاک نستعین » [۱-۴] یعنی « علی العبادۃ » و « علی أمورنا کلتها » ، و همچون « و الله یدعوا الی دار السلام » [۱۰-۲۶] یعنی « کلّ واحد » ؛ (۱۰) و دیگر رعایت فاصله (عروضی) همچون « ما ودّعک ربّک و ما قلی » [۳-۹۳] یعنی « و ما قلاک » ؛ (۱۱) و دیگر قصد بیان کردن پس از ابهام همچون در فعل مشیث (خواستن) ، مانند « فلو شاء لهداکم » [۶-۱۵۰] یعنی « فلو شاء هدایتکم » ، چه هرگاه شنونده ای « فلو شاء » را بشنود و بخواهد بداند که چه چیز را خواسته بوده است ، این را نمی داند ، ولی پس از آمدن جواب شرط این امر بروی آشکار می شود و این کیفیت بیشتر پس از ادات شرط واقع می شود که مفعول مشیث در جواب آن می آید ، و گاه با غیر ادوات شرط می آید و استدلال به غیر جواب است ، همچون « ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء » [۲-۲۵۶] ؛ و اهل بیان گفته اند که مفعول مشیث و اراده ، جز در وقتی که غریب یا بزرگ باشد ، نمی آید ، همچون « لمن شاء منکم أن یتقیم » [۸۱-۲۸] و « لو أردنا أن نتخذ لهواً » [۲۱-۱۷] و از آن جهت حذف مفعول فعل مشیث ، برخلاف افعال دیگر ، فراوان صورت می گیرد که وجود مشیث با چیز خواسته شده ملازمه دارد ، و بنابراین مشیث مستلزم مضمون جواب نمی تواند جز همان مشیث جواب باشد ، و به همین جهت است که حذف مفعول در فعل اراده که آن نیز همچون خواستن است ، جاری است ، و این مطلب را زملکانی و تنوخی در الاقصی الغریب یاد کرده و گفته اند که آنچه پس از « لو » حذف می شود ، همیشه همان چیز است



که در جواب آن می آید ؛ و در عروس الافراح آمده است که در آیه « قالوا لو شاء ربنا »  
لأنزل ملائكة [ ۴۱-۱۳ ] مقصود آن است که « لو شاء ربنا ارسال الرسل لأنزل ملائكة »  
چه معنی همین را می رساند .

**فائده -** شیخ عبدالقاهر گفته است : هیچ اسمی در حالتی که شایسته حذف شدن  
است حذف نمی شود ، مگر آنکه حذف آن بهتر از آوردن آن باشد . و ابن جنی  
حذف را شجاعت عربی نامیده است ، چه به شخص در سخن گفتن شجاعت می بخشد .

**قاعده** در حذف مفعول برای اختصار و اقتصار . ابن هشام گفته است که نحویان  
را عادت بر آن روان شده است که حذف مفعول را برای اختصار و اقتصار بدانند ،  
و مقصود ایشان در اختصار حذف است به دلیل ، و از اقتصار حذف است بدون دلیل ،  
و برای آن همچون « كلوا و اشربوا » [ ۷-۲۹ ] را مثال می آورند که به معنی آن است که  
این دو فعل را انجام دهید . و تحقیق در این باره چنان است که همان گونه که اهل بیان  
گفته اند ، گفته شود که : گاه هدف خبر دادن از وقوع فعل است بدون اینکه بخواهند  
از آن که فعل از او صادر یا بر او وارد شده نامی به میان آورند ، که در این صورت مصدر  
آن فعل را مسند الیه فعلی قرار می دهند که به معنی بودن یا صورت گرفتن است ، همچون  
« حصل حريق أو نهب » ؛ و گاه هدف فقط وقوع فعل از فاعل است که در آن صورت  
تنها به آن دو اقتصار می کنند و از مفعول نامی نمی برند و قصد آن را هم ندارند زیرا آنچه  
در قصد باشد همچون ثابت و مذکور است ، و در این صورت نمی گویند که مفعول  
حذف شده است ، چه فعل به این منظور منزلت فعل بدون مفعول پیدا کرده است ؛  
و از این قبیل است آیات « ربی الذی یحیی و یمیت » [ ۲-۲۶۵ ] و « هل یستوی الذین  
یعلمون و الذین لا یعلمون » [ ۱۲-۳۹ ] و « كلوا و اشربوا و لاتسرفوا » [ ۷-۲۹ ] و « اذا  
اذا رأیت ثم » [ ۷۶-۲۵ ] ، چه معانی این آیات « ربی الذی یفعل الاحیاء و الاماتة »  
و « هل یستوی من یتصف بالعلم و من ینتفی عنه العلم » و « أوقعوا الاكل و الشرب و  
ذروا الاسراف » و « اذا حصلت منک رؤیة » است . و از این گونه است آیه « و لما ورد



ماء مدین . . . الآية [۲۸-۲۲] که موسی علیه الصلاة والسلام از آن جهت بر آن دوزن رحمت آورد که آنان گوسفندان را از پراکنده شدن باز می داشتند و قوم ایشان به شتران خود آب می دادند ، نه از آن جهت که باز داشته شده آن زنان گوسفند و آشامنده آب آن قوم شتر بود ، و همین طور مقصود از «لانسق غنما» = آب غنی دهیم آب دادن است نه موجودی که آب می آشامد ، و هر کس که در این نیندیشد چنین تقدیر می کند که «یسقون ابلهم» و «تذودان غنمها» و «لانسق غنما» ؛ و گاه غرض نسبت دادن فعل به فاعل و تعلق دادن آن به مفعول است که در این صورت فاعل و مفعول هر دو یاد می شود ، همچون «لانا کلوا الربا» [۳-۱۳۰] و «لاتقربوا الزنا» [۱۷-۳۴] ، و همین نوع است که اگر مفعول آن ذکر نشود آن را محذوف می نامند ؛ و گاه در لفظ چیزی است که خواهان آن محذوف است ، و در این صورت در تقدیر گرفتن آن ضرورت دارد ، همچون «اهذا الذی بعث الله رسولا» [۲۵-۴۲] و «وکتلا و عد الله الحسنی» [۴-۹۵] ؛ و گاه چنان است که حال در حذف یا عدم آن مشتبیه می شود ، همچون «قل ادعوا الله او ادعوا للرحمن» [۱۷-۱۱۰] ، که اگر «ادعوا» را به معنی «بخوانید» بگیریم حذفی صورت نگرفته است ، و اگر به معنی «بنامید» بگیریم حذف واقع شده است .

### شرایط حذف هفت است :

شرط اول - وجود دلیل است : یا حالی ، همچون «قالوا سلاماً» [۱۱-۷۲] یعنی «سلامنا سلاماً» ، یا مقالی ، همچون «وقیل للذین اتقوا ماذا أنزل ربکم قالوا خیراً» [۱۶-۳۲] یعنی «أنزل خیراً» ، و همچون «قال سلام قوم منکرون» [۵۱-۳۶] یعنی «سلام علیکم انتم قوم منکرون» ؛ و یکی از دلایل عقل است در آنجا که درستی کلام عقلاً جز به تقدیر محذوف غیر ممکن می شود ، و در این صورت ، یا چنان است که عقل دلالت بر اصل حذف دارد ولی دلالتی بر تعیین آن ندارد و تعیین از دلیل دیگری به دست می آید ، همچون «حرمت علیکم المیئة» [۵-۴] که عقل دلالت بر آن دارد که مردار حرام شده نیست ، چه حرام بودن به اجسام نسبت داده نمی شود و حلالی و حرامی به افعال



نسبت داده می‌شود ، پس به عقل می‌دانیم که چیزی حذف شده است ، و اما تعیین آن که «خوردن» است از شرع به دست می‌آید ، و آن گفته پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم است که «انما حرم أكلها» ، چه دریافت محلّ حلال بودن و حرام بودن با عقل نیست ، و اما گفته صاحب التلخیص که این نیز از باب دلالت عقل است - و در این باره بی تأمل از سکنای پیروی کرده - مبنی بر اصول معتزلیان است ؛ و گاه عقل بر تعیین نیز دلالت دارد ، همچون «وجاء ربك» [۸۹-۲۲] یعنی امر و عذاب او آمد ، چه عقل بر نیامدن خدا دلالت دارد ، از آن جهت که آمدن از خصوصیات حادث است ، و نیز بر این دلالت دارد که آنچه می‌آید امر خدا است ، و همچون «أوفوا بالعقود» [۵-۱] و «أوفوا بعهد الله» [۹۱-۱۶] ، یعنی به مقتضای عقدها و به مقتضای پیمان خدا ، چه عقد و عهد دو قولند که وجود پیدا کرده و از میان رفته‌اند ، پس در آنها تصور وفا کردن یا نقض نمی‌رود ، و وفا و نقض به مقتضای آنها و احکامی که بر آنها مترتب می‌شود مربوط است ؛ و گاه عادت بر تعیین محذوف دلالت دارد ، همچون «فذلكن الذي لمتني فيه» [۱۲-۳۲] که عقل بر حذف دلالت دارد ، از آن جهت که یوسف شایسته آن نیست که ظرف لوم باشد ، و سپس احتمال آن نیست که ، به مناسبت «قد شغفها حباً» [۱۲-۳۰] آنچه تقدیر می‌شود «لمتنی فی حبه» باشد ، و یا ، به مناسبت «تراود فتاها» ، مقدّر «لمتنی فی مراودتها» باشد ، ولی عادت دلالت بر دو می‌دارد ، چه دوستی مفرط ، بر حسب عادت ، چیزی نیست که کسی را به آن سرزنش کنند ، از آن جهت که اختیاری نیست ، برخلاف مراوده و خواستار کار بدی شدن که توانائی بر جلوگیری از آن وجود دارد ؛ و گاه تصریح بر محذوف در جایی دیگر دلالت بر آن می‌کند و این نیرومندترین دلالت است ، همچون «هل ينظرون الا أن يأتيهم الله» [۲-۲۱۰] یعنی «أمر الله» به دلیل آیه دیگر «يأتي أمر ربك» [۱۶-۳۳] و همچون «جنة عرضها السموات» [۳-۱۳۳] یعنی «كعرض السموات» به دلیل تصریح به آن در آیه حدید ، و همچون «رسول من الله» یعنی «من عند الله» به دلیل «ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم» [۲-۱۰۱] .



و از دلایل بر اصل حذف عادت است، در آنجا که عقل مانع آن نباشد که لفظ بر معنای ظاهر آن و بدون حذف در نظر گرفته شود، همچون «لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَتَّبِعُنَاكُمْ» [۱۶۷-۳] یعنی «مکاناً صالحاً للقتال»، چه آنان آگاهترین مردمان به جنگیدن بودند و از آن ننگ داشتند که به نادانی خود در جنگ زبان بگشایند، پس عادت بدان حکم می کند که غرض ایشان را دانستن حقیقت جنگ ندانیم، و به همین جهت قتادة «قتالاً» را «مکان قتال» تفسیر کرده و دلیل آن این است که به پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم گفتند که بهتر آن است که از مدینه خارج نشود؛ و یکی دیگر از موارد حذف آغاز کردن به فعل است همچون «بسم الله» که آنچه تسمیه مبدأ آن است در تقدیر گرفته می شود، پس اگر گفتن آن در آغاز خواندن قرآن باشد، این مقدر «أقرأ» است و اگر آغاز خوردن باشد، «آكل» و اهل بیان همه بر این نظرند، برخلاف گفته نحویان که مقدر را «ابتدأت» یا «ابتدائی» می دانند، و دلیل بر درستی نظر اول تصریح به آن است که در گفته خدای تعالی «وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» [۱۱-۴۱]، و در حدیث است که «بِاسْمِكَ رَبِّي وَضَعْتَ جَنِي»؛ و دیگر صناعت نحوی است که در «لَا أَقْسَمُ» [۷۵-۱] «لَا أَنَا أَقْسَمُ» را مقدر می گیرند، چه بر فعل حال سوگند یاد نمی شود، و در «تَاللَّهِ تَفْتَوُا» [۸۵-۱۲] آنچه تقدیر می شود «لَا تَفْتَوُا» است، چه اگر جواب مثبت می بود لام و نون پیدا می کرد، همچون در «تَاللَّهِ لَا كَيْدَنَ» [۲۱-۵۷]؛ و گاه صناعت تقدیر را واجب می کند، هر چند معنی بر آن متوقف نباشد، همچون «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» [۳۷-۳۵] که می گویند خبر «موجود» در آن حذف شده است، ولی امام فخر رازی منکر این حذف شده و گفته است که: این سخنی است که نیازی به تقدیر ندارد، و اینکه نحویان چیزی در تقدیر می گیرند نادرست است، از آن جهت که نفی حقیقت به صورت مطلق عامتر از نفی آن به صورت مقید است، و چون نفی به صورت مطلق باشد دلیل بر سلب ماهیت با هر قید است، در صورتیکه اگر به صورت مقید مخصوص نفی شود، مستلزم نفی آن با قید دیگر نیست؛ و در پاسخ وی گفته اند که مقدر شمردن «موجود» مستلزم نفی قطعی



هر معبودی جز خدا است ، چه در عدم سخی نیست ، پس در حقیقت نفی حقیقت به صورت مطلق می شود نه به صورت مقید ، ولی چون مبتدای بی خبر آشکار یا تقدیری محال است ناگزیر نحوی خبری را در تقدیر گرفته است تا حق قواعدها را ادا شود ، هر چند که معنی بدون آن مفهوم است .

تنبيه - ابن هشام گفته است : وجود دلیل برای حذف هنگامی شرط است که محذوف تمام جمله یا یکی از ارکان آن باشد یا معنایی را برساند که جمله بر آن بنا شده است ، همچون « تالله تفتؤا » [۸۵-۱۲] ، اما برای حذف فضله کلام وجود دلیل شرط نیست ، بلکه شرط آن است که این فضله چنان باشد که حذف آن زبانی معنوی یا صناعی نرساند ؛ و گفته است که در دلیل لفظی شرط آن است که مذکور با محذوف مطابقت داشته باشد ، و سخن قرآء را در « أیحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلی قادرین » [۷۵-۳] که « بلی لیحسبنا قادرین » در تقدیر گرفته است رد کرده است ، چه حسبان یاد شده در آیه به معنی گمان است و حسبان تقدیری به معنی علم ، زیرا تردید کردن در بازگشت پس از مرگ کفر است و انسان مأمور به آن نمی شود ، و گفته است که درست آن سخن سیبویه است که « قادرین » را حال گرفته و « بل نجمعها قادرین » معنی کرده است ، چه فعل جمع کردن به صواب نزدیکتر است از فعل گمان بردن ، و دیگر اینکه « بلی » برای مثبت کردن منفی است که در آیه « لن نجمع » است .

شرط دوم - آن است که محذوف همچون جزء نباشد ، و بنابراین فاعل و نایب فاعل و اسم کان و اخوات آن حذف نمی شود . ابن هشام گفته است که : در گفته ابن عطیه در « بشس مثل القوم » [۵-۶۲] که تقدیر آن را « بشس المثل مثل القوم » دانسته ، اگر مقصود وی بیان اعراب بوده و فاعل را لفظ « المثل » محذوف تصور کرده ، مردود است ، و اگر مرادش بیان معنی بوده و می خواسته است بگوید که در « بشس » ضمیر « المثل » مستتر است ، آسان است .

شرط سوم - آن است که مؤکد نباشد ، چه حذف منافی تأکید است ، بدان



جهت که حذف مبنی بر اختصار است و تأکید مبنی بر تطویل ، و به همین جهت است که فارسی بر زجاج که در آیه «ان هذان لسا حران» [۶۳-۲۰] مقدّر را به صورت «ان هذان لها سا حران» دانسته، اعتراض کرده و گفته است که حذف و تأکید بالام باید یکدیگر منافات دارند ، و اما میان حذف چیزی به دلیلی و مؤکّد کردن آن منافات نیست، بدان جهت که محذوف به دلیل همانند چیزی است که بر جای مانده است .

شرط چهارم - آن است که حذف محذوف سبب اختصار مختصر نشود، و بنابراین اسم فعل که خود اختصار فعل است حذف نمی شود .

شرط پنجم - آن است که محذوف عامل ضعیف نباشد، و بنابراین جارا و ناصب فعل و جازم ، جز در مواردی که دلالت بر حذف نیرومند و استعمال این عوامل در آن موارد فراوان باشد ، صورت نمی گیرد .

شرط ششم - آن است که محذوف جانشین چیزی نباشد، و به همین جهت ابن مالک گفته است که حرف ندا جانشین «ادعو» نیست، زیرا که عرب حذف آن را روا دانسته است ، و نیز به همین جهت است که تاء از «اقامة» و «استقامة» حذف نشده است ، ولی «واقام الصلوة» [۷۳-۲۱] بر آن قیاس نمی شود ، و نیز خبر کان قابل حذف نیست ، بدان جهت که جانشین یا همانند جانشین مصدر آن است .

شرط هفتم - آن است که حذف به فراهم آمدن عامل قوی نینجامد، و به همین جهت بر قرائت «و کلاً وعد الله الحسنی» [۹۵-۴] قیاس نمی شود .

فائده - اخفش در حذف تدریج را، آن اندازه که ممکن باشد ، معتبر شمرده است و به همین جهت در آیه «واتقوا يوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً» [۴۸-۲] گفته است که اصل آن «لا تجزی فیه» بوده و پس از حذف حرف جر «تجزیه» شده ، و سپس صغیر حذف شده و به صورت «تجزی» درآمده است ، و این ظرافتکاری در صناعت است ، ولی مذهب سیدویه آن است که هر دو با هم حذف شده اند ؛ و ابن جنی گفته است که قول اخفش بیشتر به دل می نشیند و پسندیده تر از آن است که گفته شود هر دو حرف با هم حذف شده اند .



**قاعده -** اصل آن است که هر چیز در جای اصلی خود تقدیر شود تا از دو جهت حذف و قرار دادن شیء در غیر جای خود مخالفت با اصل صورت نگیرد ، و به همین جهت است که کلمه مفسّر در مثالی چون « زیداً رأیته » پیش از آن قرار داده می شود ، ولی اهل بیان ، برای افاده اختصاص ، آن را پس از آن می آورند ، و نیز نحویان ، در صورتیکه برای مقدم آوردن آن مانعی باشد ، همین نظر را دارند ، همچون « وأما ثمود فهدیناهم » [ ۴۱-۱۷ ] ، چه « أما » پس از فعل نمی آید .

**قاعده -** شایسته است که هر چه می شود مقدر کمتر باشد ، تا مخالفت با اصل کمتر شود ، به همین جهت این قول فارسی سست است که در « و التلانی لم یحضن » [ ۶۵-۴ ] گفته است که « فعلتین ثلاثة أشهر » در تقدیر است و شایسته آن است که همین تقدیر شود . و شیخ عزالدین گفته است که از محذوفات جز آنچه موافقت سخت باغرض داشته باشد و فصیحتر باشد در تقدیر گرفته نمی شود ، چه عرب جز چیزی را در تقدیر نمی گیرد که اگر ذکر می شد نیکوتر و شایسته تر برای آن سخن بود ، همان گونه که چنین کاری را در آنچه به لفظ می آورند می کنند ، همچون « جعل الله الکعبة البیت الحرام قیاماً للناس » [ ۵۷-۵ ] که ابوعلی « نُصِبَ الکعبة » را مقدر گرفته ، و دیگران « حرمة الکعبة » را ، و این شایسته تر است ، چه هیچ شکستی در تقدیر حرمت در « الهدی » و « القلائد » و « الشهر الحرام » نیست ، در صورتیکه تقدیر نصب در آن دوران فصاحت است ؛ و گفته است که هر گاه میان تقدیر نیکو و نیکوتر تردید حاصل شود ، واجب است که نیکوتر در تقدیر گرفته شود ، چه خدای تعالی کتاب خود را « احسن الحدیث » خوانده و بنا بر این لازم است که محذوف آن نیکوترین محذوفات باشد ، همان گونه که ملفوظ آن نیکوترین ملفوظات است ؛ و گفته است که هر گاه میان تقدیر مجمل و مبین تردید حاصل شود ، تقدیر مبین نیکوتر است ، همچون در « و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث » [ ۷۸-۲۱ ] که هم « فی أمر الحرث » می توان در تقدیر گرفت و هم « فی تضمین الحرث » که این یکی به علت تعیین آن شایسته تر است ، در صورتیکه امر به علت تردد آن میان انواع مجمل است .



**قاعده -** اگر امر دایر بر آن باشد که محذوف فعل باشد و آنچه مانده است فاعل، یا محذوف مبتدا باشد و آنچه مانده است خبر، دومی شایسته تر است، چه مبتدا عین خبر است، و بنابراین محذوف عین مانده است و حذف شدن همچون حذف نشدن است، ولی فعل جز فاعل است، مگر اینکه فرض حالت اول به روایت دیگری در همان محل یا در جای دیگر شبیه به آن تأیید شده باشد: مثال اول همچون قرائت «یسبح له فیها» [۲۴-۳۶] به فتح باء و همچون «یوحی الیک و الی الذین من قبلک الله» [۲۴-۳] به فتح حاء که تقدیر آن «یسبحه رجال» و «یوحیه الله» است، و، به علت باقی ماندن فاعلیت دو اسم در روایت کسی که فعلی را مبنی للفاعل می داند، آن دو را دو مبتدا که خبر هاشان حذف شده باشد، در تقدیر نمی گیرند؛ و مثال دوم همچون «ولئن سألنهم من خلقهم لیقولن الله» [۴۳-۸۷] که تقدیر «خلقهم الله» شایسته تر از تقدیر «الله خلقهم» است، به مناسبت آنکه در جای دیگر قرآن «خلقهنّ العزیز العلیم» [۴۳-۹] آمده است.

**قاعده -** اگر امر دایر بر آن باشد که محذوف اولی باشد یا دومی، دومی بودن آن شایسته تر است، و بدین جهت است که محذوف را در مثل «أتحاجّونّی» [۶-۸۰] نون وقایه می دانند نه نون رفع، و در «ناراً تلظّی» [۹۲-۱۴] تاء دوم را محذوف می گیرند نه تاء مضارعت را، و در «والله ورسوله احقّ أن یرضوه» [۹-۶۲] محذوف را خبر دوم می دانند نه خبر اول، و در مثل «الحجّ أشهر» [۲-۱۹۷] محذوف را مضاف دوم می دانند یعنی «حجّ أشهر» نه مضاف اول یعنی «أشهر الحجّ»، و گاه واجب می شود که محذوف را اولی بدانیم، همچون «ان الله وملائکته یصلّون علی النبی» [۳۳-۵۶] در قرائت کسی که «ملائکته» را، به مناسبت اختصاص خبر به دوم از آن جهت که به صیغه جمع آمده است، به رفع بخواند، و گاه واجب است که محذوف را دومی بدانیم، همچون «ان الله بریء من المشرکین ورسوله» [۹-۳] یعنی «ورسوله بریء أيضاً» بدان جهت که خبر بر دومی پیشی دارد.



## فصل در اقسام حذف

حذف بر چند گونه است :

نوع اول - آن است که اقتطاع نام دارد ، و آن حذف بعضی از حروف کلمه است ، و ابن اثیر منکر ورود این نوع در قرآن است ، و در جواب او گفته<sup>۱</sup> بعضی را آورده اند که در فواتح سوره ها هر حرف را یکی از نامهای خدای تعالی دانسته اند ؛ و بعضی مدعی شده اند که باء در « و امسحوا برؤسکم » [۵-۶] اول کلمه<sup>۲</sup> « بعض » است که باقی آن حذف شده است ، و از این جمله است قرائت بعضی به صورت « و نادوا یا مال [مالک] » [۴۳-۷۷] با ترخیم که چون یکی از پیشینیان آن را شنید گفت چه چیز دوزخیان را به ترخیم واداشته است ، و کسی در پاسخ آن گفته است که از شدت ناتوانی از تمام کردن کلمه عاجز مانده اند ؛ و از این گونه است حذف همزه<sup>۳</sup> « أنا » در این گفته<sup>۴</sup> خدای تعالی « لکنّا هو الله ربّی » [۱۸-۳۸] که اصل آن « لکن أنا » بوده و برای تخفیف همزه<sup>۵</sup> « أنا » حذف شده و نون در نون ادغام شده است ، و از این گونه است قرائت « و یمسک السماء أن تقع علی الارض » [۲۲-۶۵] و « بما أنزل یمسک » [۲-۴] و « من تعجل فی یومین فلم [فلاثم] علیه » [۲-۲۰۳] و « انتها لحدی [لاحدی] الکبر » [۷۴-۳۵] .

نوع دوم - آن است که اکتفاء نام دارد ، و آن عبارت از این است که مقام مقتضی ذکر دو چیز باشد که بایکدیگر ملازمه و ارتباط دارند ، و به مناسبت نکته ای تنها به ذکر یکی از آن دو بسنده کنند ، و غالباً به ارتباط عطفی اختصاص دارد ، همچون گفته<sup>۶</sup> خدای تعالی « سرابیل تقبکم الحرّ » [۱۶-۸۱] یعنی « الحرّ والبرد » و از آن جهت به « حرّ » اختصاص داد که خطاب به اعراب است و سرزمینهای ایشان گرم است و جلوگیری از گرما در نزد ایشان دشوارتر از جلوگیری از سرما است ، و قوی آن است که پیش از آن نعمت نگاهداری از سرما در آیه<sup>۷</sup> « و من أصوافها و أوبارها و أشعارها » [۱۶-۸۰] و در آیه<sup>۸</sup> « وجعل لکم من الجبال أکناناً » [۱۶-۸۱] و در آیه<sup>۹</sup> « و الأنعام خلقها لکم فیها دفء » [۱۶-۵] به صراحت



یاد شده بوده است . و از امثال این نوع است «بیدك الخير» [۲۶-۳] یعنی «الخیر والشر» و از آن جهت خیر به ذکر اختصاص یافته است که آن مطلوب و مرغوب بندگان است ، یا اینکه وجود خیر در جهان بیش از شر است ، یا از آن جهت که نسبت دادن شر به خدای تعالی دور از ادب است ، چنانکه پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود «والشر ليس اليك» ؛ و از این گونه است «وله ماسكن في الليل والنهار» [۱۳-۶] یعنی «ما سكن وما تحرك» و از آن جهت سکون را به ذکر مخصوص کرد که آن از دو حالت سکون و حرکت بیشتر بر آفریدگان از حیوان و جماد عارض می شود و از آن جهت که هر حرکت سرانجام به سکون می پیوندد ؛ و از این گونه است «الذين يؤمنون بالغيب» [۳-۲] یعنی «بالغيب والشهادة» ، که ایمان آوردن به هر دوی آنها واجب است ، و از آن جهت غیب را برگزید که ستوده تر است و مستلزم ایمان به شهادت نیز هست ، در صورتیکه عکس آن درست نیست ؛ و از این گونه است «و ربّ المشارق» [۵-۳۷] یعنی «المشارق و المغارب» ؛ و از آن است «هدى للمتقين» [۲-۲] یعنی «للمتقين و للكافرين» که ابن الأنباری چنین گفته و مؤید آن گفته خدای تعالی «هدى للناس» [۱۸۵-۲] است ؛ و از آن است «ان امرؤ هلكك ليس له ولد» [۱۷۶-۴] یعنی «ولد ولا والد» به دلیل آنکه از ترکه برای خواهر نصف مقرر داشته و این در صورتی است که پدر که مایه اسقاط خواهر است حیات نداشته باشد ،

نوع سیم آن است که احتباك نامیده می شود و آن از لطیفترین و بدیعترین انواع است ، و کمتر کسی از اهل هنر بلاغت به آن آگاه شده یا دیگری را بر آن آگاهانیده است ، و این را جز در شرح بدیعیه الأعمی که دوست اندلسیش بر آن نوشته و زرکشی در البرهان آورده ندیده ام ، ولی زرکشی این نوع را به نام احتباك نخوانده بلکه حذف مقابلی نامیده است ؛ و از مردم این زمان عتلامه برهان الدین بقاعی رساله ای خاص در این باره تألیف کرده است . اندلسی در شرح بدیعیه گفته است که یکی از انواع بدیع احتباك است و آن نوع گرانقدری است و عبارت از این است که از اول چیزی حذف



شود که نظیر آن در دوم می آید ، و از دوم چیزی حذف شود که نظیر آن در اول آمده است ، همچون گفته خدای تعالی « و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق . . . الآية » [۱۷۱-۲] که تقدیر آن « و مثل الانبیاء و الکفار کمثل الذی ینعق و الذی ینعق به » است ، و از اول « الانبیاء » به دلالت « ینعق » بر آن ، و از دوم « ینعق به » دلالت « الذین کفروا » بر آن حذف شده است ؛ و نیز چنین است گفته خدای تعالی « و أدخل یدک فی جیبک تخرج بیضاء » [۱۲-۲۷] به تقدیر « تدخل غیر بیضاء و أخرجها تخرج بیضاء » که از اول « تدخل غیر بیضاء » و از دوم « أخرجها » حذف شده است . و زرکشی در تعریف این نوع حذف گفته است : عبارت از این است که در سخن دو متقابل جمع شود ، پس از هریک از آنها مقابل آن ، به دلالت دیگری بر آن ، حذف شود ، همچون گفته خدای تعالی « أم یقولون افتراه قل ان افتریته فعلی اجرامی و أنا بریء مما تجرمون » [۱۱-۳۵] که تقدیر آن چنین است : ان افتریته فعلی اجرامی و أنتم براء منه و علیکم اجرکم و أنا بریء مما تجرمون ، و گفته او « و یعذب المنافقین ان شاء أو یتوب علیهم » [۳۳-۲۴] به تقدیر « و یعذب المنافقین ان شاء فلا یتوب علیهم أو یتوب علیهم فلا یعذبهم » ، و گفته او « ولا تقر بوهن حتی یطهرن فاذا تطهرن فأتوهن » [۲-۲۲۲] یعنی « حتی یطهرن من الدّم و یتطهرن بالماء ، فاذا طهرن و تطهرن فأتوهن » ، و « خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیئاً » [۹-۱۰۲] یعنی « عملاً صالحاً بسیّء و آخر سیئاً بصالح » . و من گویم که از لطیفترین این نوع گفته او « فئة تقاتل فی سبیل الله و أخرى کافرة تقاتل فی سبیل الطاغوت » [۳-۱۳] یعنی « فئة مؤمنة تقاتل فی سبیل الله و أخرى کافرة تقاتل فی سبیل الطاغوت » است . و در الغرائب کرمانی در آیه اول تقدیر به صورت « مثل الذین کفروا معک یا محمد کمثل النّاعق مع الغنم » است که از هر طرف آن چیزی که طرف دیگر بر آن دلالت دارد حذف شده است ، و در قرآن نظایری دارد ، و بلیغترین کلام همین است . و ماخذ این نامگذاری از حبّک به معنی بستن و استوار کردن و نیکو کردن اثر صنعت در پارچه است ، چه حبّک پارچه بستن شکافهای میان رشته های آن و استوار کردن آن به صورتی است که



با وجود خوبی و رونق هیچ خللی در آن نباشد ، و بیان اشتقاق آن است که جاهای حذف شده سخن به شکافهای میان رشته های پارچه همانند شده ، و چون ناقد بصیر محذوفات را که ماهرانه در بافت سخن واقع شده بیابد و آنها را به جای خود قرار دهد ، در واقع همچون بافنده سخن می شود و مانع آن است که خللی در آن راه یابد ، و آنچه را محذوف است در جای خود قرار می دهد و زیبایی و شکوه سخن را آشکار می سازد .

نوع چهارم - آن است که اختزال نامیده می شود ، و آن آن است که هیچ یک از انواعی که یاد شد نباشد ؛ و آن را اقسامی است ، چه محذوف یا اسم است یا فعل یا حرف :

مثالهای حذف اسم : حذف مضاف که در قرآن بسیار است ، تا آنجا که ابن جنی گفته است که در قرآن نزدیک هزار جا چنین است ، و شیخ عز الدین در کتاب المجاز علی ترتیب السور و الایات خود آنها را بر شمرده است ، و از این گونه است «الحجّ أشهر» [۲-۱۹۷] یعنی «حجّ أشهر» یا «أشهر الحج» ؛ و دیگر «ولكن البرّ من آمن» [۲-۱۷۷] یعنی «ذا البرّ» یا «برّ من» ؛ و دیگر حرّمت علیکم أمتهانکم [۴-۲۳] یعنی «نکاح امتهانکم» ؛ و دیگر «لأذقنك ضعف الحياة و ضعف المات» [۱۷-۷۵] یعنی «ضعف عذاب» ؛ و دیگر «وفي الرقاب» [۲-۱۷۷] یعنی «وفي تحرير الرقاب» . و حذف مضاف الیه بیشتر در یاء متکلم واقع می شود ، همچون «ربّ اغفر لی» ؛ و در غایات ، همچون «لله الامر من قبل و من بعد» [۳۰-۴] ، یعنی «من قبل الغلب و من بعده» ؛ و در «کلّ» و «أیّ» و «بعض» ، و در غیر آنها نیز آمده است ، همچون «ولاخوف علیهم» [۲-۲۶۲] به ضمّ بدون تنوین خوف ، یعنی «فلاخوف شیء علیهم» . حذف مبتدا در جواب استفهام فراوان است ، همچون «وما أدراك ماهیه ، نار» [۱۰-۱۰۱] یعنی «هی نار» ؛ و پس از فای جواب ، همچون «من عمل صالحاً فلنفسه» [۴۱-۴۶] یعنی «فعمله لنفسه» ، و «من أساء فعليها» [۴۱-۴۶] یعنی «فاساءته علیها» ؛ و بعد از قول ، همچون «وقالوا أساطیر الاولین» [۲۵-۵] و «قالوا أضغاث أحلام» [۱۲-۴۴] ؛



و بعد از آنچه خبر در معنی صفت برای آن است، همچون «التائبون العابدون» [۹-۱۱۲] و «صمّ بکم عمی» [۲-۱۸]؛ و در غیر اینها نیز واقع می شود، همچون «لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد، متاع قليل» [۳-۱۹۶] و «لم یلبثوا الا ساعة من نهار، بلاغ» [۳۵-۴۶] یعنی «هذا بلاغ»، و «سورة أنزلناها» [۱-۲۴] یعنی «هذه سورة». و در نعت مقطوع به رفع حذف خبر واجب است، همچون «أكلها دائم وظلّتها» [۳۵-۱۳] یعنی «و ظلّتها دائم»؛ و گاه احتمال حذف هر یک از مبتدا و خبر می رود، همچون «فصبر جمیل» [۱۲-۱۸] به تقدیر «فصبر جمیل أجمل» یا «فأمری صبر جمیل»، و همچون «فتحریر رقبة» [۴-۹۲] یعنی «علیه تحریر رقبة» یا «فالواجب تحریر رقبة». حذف موصوف همچون «و عندهم قاصرات الطرف» [۳۷-۴۸] یعنی «حور قاصرات»، و «إن اعمل سابغات» [۳۴-۱۱] یعنی «دروعا سابغات»، و «اینها المؤمنون» [۲۴-۳۱] یعنی «أیّها القوم المؤمنون». حذف صفت، همچون «یاخذ کل سفينة» [۱۸-۷۹] یعنی «کل سفينة صالحة» به دلیل آنکه چنین قرائت شده، و اگر آن را عینناک کنی از کشتی بودن خارج نمی شود، و «الآن جئت بالحق» [۲-۷۱] یعنی «بالحق الواضح»، که اگر چنین نمی شد به مفهوم آن کافر می شدند، و «فلا نقیم لهم يوم القيامة و زناً» [۱۸-۱۰۵] یعنی «وزناً نافعاً». حذف معطوف علیه، همچون «أن اضرب بعصاك البحر فانقلب» [۲۶-۶۳] یعنی «فضرب فانقلب»؛ و در آنجا که واو عطف بر لام تعلیل مقدّم باشد، در بیان آن دو وجه است، یکی آنکه تعلیلی باشد که معلل آن محذوف است، همچون گفته خدای تعالی «ولیبلی المؤمنون منه بلاء حسناً» [۸-۱۷] که معنی آن «وللاحسن الى المؤمنین فعل ذلك» است، و دوم آنکه معطوف بر علت مضمرد دیگری باشد تا صحت عطف آشکار شود، یعنی «فعل ذلك لیدیق الکافرین بأسه و لیبلی». حذف معطوف و عاطف همچون «لا یتوی منکم من أنفق من قبل الفتح و قاتل» [۵۷-۱۰] یعنی «ومن أنفق بعده» و «بیدک الخیر» [۳-۲۶] یعنی «بیدک الخیر والشر». حذف مبدل منه، همچون «ولا تقولوا لما تصف ألسنتکم الکذب» [۱۶-۱۱۶] یعنی «لما تصفه»، و «الکذب» بدل از



هاء است . حذف فاعل جز در فاعل به معنی مصدر روا نیست ، همچون « لا یسأم الانسان من دعاء الخیر » [۴۹-۴۱] یعنی «دعائه الخیر» ، و کسانی آن را مطلقاً به دلیل جایز دانسته است ، و مثال آن را « اذا بلغت التّراقی » [۲۶-۷۵] یعنی «اذا بلغت الروح التّراقی» ، و «حتی توارت بالحجاب» [۳۲-۳۸] یعنی «توارث الشمس» آورده است . حذف مفعول ، چنانکه پیشتر گفتیم ، در مفعول مشیث و اراده فراوان صورت می گیرد ، و در جز آنها نیز هست ، همچون « ان الذین اتّخذوا العجل » [۵۲-۷] یعنی «الآه» ، و «کتلا سوف تعلمون» [۳-۱۰۲] یعنی «عاقبة أمرکم» . حذف حال در قول فراوان است ، همچون «و الملائکة یدخلون علیهم من کل باب ، سلام» [۲۱۳-۱۳۳] یعنی «قائلین سلام» . حذف منادی ، همچون «ألا یا اسجدوا» [۲۵-۲۷] ، یعنی «یا هؤلاء» ، و «یا لیت» یعنی «یا قوم» . حذف عائد در چهار باب صورت می گیرد : صله ، همچون «أهذا الذی بعث الله رسولا» [۴۱-۲۵] یعنی «بعثه» ، و صفت ، همچون «واتّقوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس» [۴۸-۲۰] یعنی «فیه» ، و خبر ، همچون «وکتلاً وعد الله الحسنی» [۹۵-۴] یعنی «وعده» ، و حال . حذف مخصوص «نعم» ، همچون «انّا وجدناه صابراً نعم العبد» [۴۴-۳۸] یعنی «ایوب» ، و «فقدّرنا فنعم القادرون» [۲۳-۷۷] ، یعنی «نحن» ، و «ولنعم دار المتّقین» [۳۰-۱۶] یعنی «الجنة» . حذف موصول ، همچون «آمنّا بالذی أنزل الینا و أنزل الیکم» [۴۶-۲۹] یعنی «والذی أنزل الیکم» ، زیرا آنچه به ما نازل شده همان نیست که به کسانی که پیش از ما بودند نازل شده بود ، و به همین جهت «ما» در آیه «قولوا آمنّا بالله و ما أنزل الینا و ما أنزل الی ابراهیم» [۱۳۶-۲] اعاده شده است .

**مثالهای حذف فعل :** در آنجا که تفسیر شده باشد مطرّد است ، همچون «و ان أحد من المشرکین استجارک» [۶-۹] ، و «اذا السماء انشقت» [۱-۸۴] ، و «قل لو أنتم تملکون» [۱۰۰-۱۷] ؛ و در جواب استفهام حذف فعل فراوان صورت می گیرد ، همچون «وقیل للذین اتّقوا ماذا أنزل ربکم قالوا خیراً» [۳۰-۱۶] یعنی «أنزل خیراً» ؛ و حذف



قول فراوان است ، همچون « واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت واسمعیل ربّنا » [۲-۱۲۷] یعنی « بقولان ربّنا » ؛ در غیر اینها نیز فعل حذف می شود ، همچون « انتهوا خیراً لكم » [۴-۱۷۱] یعنی « واثتوا » ، و « الذّین تبوّؤا الدّار و الایمان » [۵۹-۹] یعنی « و ألقوا الایمان » یا « اعتقدوا الایمان » ، و « أسکن انت و زوجک الجنة » [۲-۳۵] یعنی « ولیسکن زوجک » ، و « امرأته حمالة الحطب » [۴-۱۱۱] یعنی « أذم » ، و « والمقیمین الصّلاة » [۴-۱۶۲] یعنی « أمدح » ، و « ولكن رسول الله » [۳۳-۴۰] یعنی « کان رسول الله » ، و « وان کلاً لماً » [۱۱-۱۱۱] یعنی « یوفّوا أعمالهم » .

**مثالهای حذف حرف :** ابن جنّی در المحتسب گفته است که ابوعلی از گفته ابو بکر خبر داد که حذف حرف قیاسی نیست ، بدان جهت که حروف برای گونه ای از اختصار در سخن داخل می شود ، و اگر آنها را حذف کنی این مختصر را مختصر کرده ای ، و اختصار مختصر ستم کردن در حق آن است . حذف همزه استفهام : ابن مُحَبِّصٍ «سواء علیهم أنذر نهم» [۲-۶] قرائت کرده و « هذا ربّی » [۶-۷۸] را در سه جا گواه آن آورده است ، و همچون « تلک نعمة تمنّها » [۲۶-۲۲] یعنی « أو تلک » . حذف موصول حرفی را ابن مالک جز در « أن » روا نشمرده است ، همچون « و من آیاته یریکم البرق » [۲۴-۳۰] . حذف جازّ با « أن » و « أن » مطرّد است ، همچون « یمنّون علیک ان أسلموا » [۴۹-۱۷] ، و « بل الله یمنّ علیکم ان هداکم » [۴۹-۱۷] ، و « أطمع أن یغفر لی » [۲۶-۸۲] و « أبعدکم أنکم » [۲۳-۳۵] یعنی « بأنکم » ؛ و باغیر آن نیز آمده است ، همچون « قدرناه منازل » [۳۶-۳۹] یعنی « قدرنا له » ، و « بیغونها عوجاً » [۷-۴۵] یعنی « لها » ، و « یخوف اولیاءه » [۳-۱۷۵] یعنی « یخوفکم باولیائه » ، و « واختار موسی قومه » [۷-۱۵۵] یعنی « من قومه » ، و « ولا تعزموا عقدة النکاح » [۲-۲۳۵] یعنی « علی عقدة النکاح » . حذف عاطف : فارسی این آیات را مثال آن آورده است : « ولا علی الذّین اذا ما أتوک لتحملهم قلت لا أجد ما أحملکم علیه تولّوا » [۹-۱۲۹] یعنی « و قلت » ، و



« وجوه یومئذ ناعمة » [۸۸-۸] یعنی « و وجوه » عطف بر آیه\* « وجوه یومئذ خاشعة » [۸۸-۲]. حذف فای جواب: أخفش آیه\* « ان ترك خيراً الوصية للوالدين » [۱۸۰-۲] را مثال آن آورده است. حذف حرف ندا فراوان است، همچون « ۱۵ انتم اولاء » [۱۱۹-۳] و « يوسف أعرض » [۲۹-۱۲] و « قال رب انى وهن العظم منى » [۱۹-۴] و « فاطر السموات والأرض » [۱۰۱-۱۲]؛ و در العجائب کرمانی آمده است که حذف یای ندا در قرآن پیش از « رب »، به ملاحظه تنزیه و بزرگداشت خدا، فراوان است چه در ندا اندکی فرمان دادن هست. حذف « قد » در ماضی در آن صورت که به جای حال واقع شده باشد، همچون « أو جاؤکم حصرت صدورهم » [۹۰-۴] و « أنؤمن لک و اتبعک الأذلون » [۱۱۱-۲۶]. حذف لای نافی در جواب قسم، در صورتیکه منی مضارع باشد، مطرد است، همچون « تالله تفتؤا » [۸۵-۱۲]، و در جز آن نیز آمده است، همچون « وعلى الذين يطبقونه فدية » [۱۸۴-۲] یعنی « لا يطبقونه »، و « و ألقى فى الأرض رواسى أن تميد بکم » [۱۵-۱۶] یعنی « لئلا تميد بکم ». حذف لام توطئه، همچون « و ان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن » [۷۳-۵]، و « و ان أطمعتموهم انکم لمشركون » [۱۲۱-۶]. مثال حذف لام امر: « قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا » [۳۱-۱۴] یعنی « ليقیموا ». حذف لام « لقد » با طول کلام نیکو است، همچون « قد أفلح من زکّاهما » [۹-۹۱]. مثال حذف نون تأکید: « ألم نشرح » [۱-۹۴] در قرائت بانصب حاء. مثال حذف نون جمع: قرائت « وما هم بضاری به من أحد » [۱۰۲-۲]. مثال حذف تنوین: قرائت « قل هو الله احد، الله الصمد » [۲-۱۲] و « ولا اللیل سابق النهار » [۴۵-۳۶] به نصب « النهار » است. مثال حذف حرکت اعراب و بناء: قرائت « فتوبوا الى بارئکم » [۵۴-۲] و « یا امرکم » و « بعولتھن » به سکون هر سه است، و نیز در « أو یعفو الذی بیده عقدة النکاح » [۲۳۷-۲]، و « فأواری سوءة أخی » [۳۱-۵]، و « ما بقى من الربا » [۲۷۸-۲]. حذف بیش از یک کلمه: حذف دو مضاف، همچون



«فانها من تقوى القلوب» [۲۲-۳۲] یعنی «فان تعظیمها من أفعال ذوی تقوی القلوب»،  
و «فقبضت قبضة من أثر الرسول» [۲۰-۹۶] یعنی «من اثر حافر فرس الرسول»، و  
«تدور أعینهم كالذی یغشی علیه من الموت» [۳۳-۱۹] یعنی «كدوران عین الذی»،  
و «وتجعلون رزقکم» [۵۶-۸۲] یعنی «بدل شکر رزقکم»؛ حذف سه کلمه اضافه شده  
به یکدیگر، همچون «فکان قاب قوسین» [۵۳-۹] یعنی «فکان مقدار مسافة قربه مثل  
قاب قوسین» که در آن سه کلمه اسم کان و یک کلمه از خبر کان حذف شده است.  
حذف دو مفعول باب «ظنّ»، همچون «أین شرکائی الذین کنتم تزعمون» [۲۸-۶۲]  
یعنی «تزعمونهم شرکائی». حذف جارّ با مجرور، همچون «خلطوا عملاً صالحاً» یعنی  
«بسیء» [۹-۱۰۲] و «وآخر سیئاً» [۹-۱۰۲] یعنی «بصالح». حذف عاطف بامعطوف  
پیش از این گذشت. حذف حرف شرط و فعل پس از طلب مطرّد است، همچون  
«فاتّبعونی یحببکم الله» [۳-۳۱] یعنی «ان اتّبعتمونی»، و «قل لعبادی الذین آمنوا یقیموا  
الصلاة» [۱۴-۳۱] یعنی «ان قلت لهم یقیموا»، و زنجیری «فلن ینخلف الله عهده»  
[۲-۸۰] یعنی «ان اتّخذتم عندالله عهداً فلن ینخلف الله» را از این قبیل دانسته است،  
و ابوحیّان آیه «فلم تقتلون أنبیاءالله من قبل» [۲-۹۱] یعنی «ان کنتم آمنتم بما أنزل الیکم  
الیکم فلم تقتلون» را چنین دانسته است. حذف جواب شرط، همچون «فان استطعت  
أن تبغی نفقاً فی الأرض أو سلماً فی السماء» [۶-۳۵] یعنی «فافعل»، و «وإذا قیل لهم  
اتّقوا ما بین أیدیکم وما خلفکم لعلّکم ترحمون» [۳۶-۴۵] یعنی «أعرضوا» به دلیل پس از  
آن، و «أئن ذکرتم» [۳۶-۱۹] یعنی «تطیّرتهم»، و «ولو جئنا بمثله مدداً» [۱۸-۱۰۹]  
یعنی «لنفد»، و «ولو ترى اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم» [۳۲-۱۲] یعنی «لرأیت أمراً  
فظیماً»، و «ولولا فضل الله علیکم ورحمته وأنّ الله رؤوف رحیم» [۲۴-۲۰] یعنی «لعدّ بکم»،  
و «لولا أن ربطنا علی قلبها» [۲۸-۱۰] یعنی «لأبدت به»، و «ولولا رجال مؤمنون  
ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطوهم» [۴۸-۲۵] یعنی «لسلطکم علی اهل مکة». حذف  
جمله قسم، همچون «لاعدّ بنه عذاباً شدیداً» [۲۷-۲۱] یعنی «والله». حذف



جواب قسم ، همچون « والنّازعات غرقاً . . . الآيات » [۱-۷۹] یعنی « لتبعثن » ، و « ص والقرآن ذی الذّکر » [۱-۳۸] یعنی « انه لمعجز » ، و « ق والقرآن المجید » [۱-۵۰] یعنی « ما الامر كما زعموا » . حذف جمله ای که سبب جمله ذکر شده است ، همچون « لیحق الحقّ ویبطل الباطل » [۸-۸] یعنی « فعل مافعل » . حذف جمله های فراوان ، همچون « فأرسلون ، یوسف أيتها الصّدّیق » [۴۶-۱۲] یعنی « فأرسلون الی یوسف لاستعبره الرّویا ففعلوا فأناه فقال له یا یوسف » .

خاتمه - گاه ، چنان که گذشت ، چیزی جایگزین محذوف نمی شود ، و گاه چیزی که دلالت بر آن دارد جای آن را می گیرد ، همچون « فان تولّوا فقد أبلغنكم ما أرسلت به الیکم » [۵۷-۱۱] که در آن ابلاغ ، از آن جهت که مقدّم بر دوری گزیدن ( تولّی ) است ، جواب نیست ، و تقدیر آن است که « فان تولّوا فلا لوم علیّ - أو فلا عذر لکم - لأنّی أبلغنكم » ، و « وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک » [۴-۳۵] یعنی « فلا تحزن واصبر » ، و « وان یعودوا فقد مضت سنة الاولین » [۳۸-۸] یعنی « یصیبهم مثل ما أصابهم » .

### فصل در اطناب

همان گونه که ایجاز به ایجاز قصر و ایجاز حذف تقسیم شد ، اطناب نیز به بسط ( گستردن ) و زیادت ( افزودن ) تقسیم می شود . اوّل اطناب از راه زیاد کردن جمله ها است ، همچون گفته خدای تعالی « انّ فی خلق السّموات والارض . . . الآیة » [ ۱۶۴-۲ ] در سوره بقره که در آن بلیغترین اطناب صورت گرفته است تا خطاب به ثقلین و در هر هر زمان و برای جاهل و عالم و برای موافق و منافق همه تعلق گیرد ، و « الذّین یحملون العرش ومن حوله یسبّحون بحمد ربّهم و یؤمنون به » [ ۷-۴۰ ] که در آن « یؤمنون به » اطناب است ، چه ایمان حاملان عرش معلوم است ، و حسن آن آشکار کردن شرف ایمان است تا دیگران به آن ترغیب شوند ، و « ویل للمشرکین الذّین لا یؤتون الزّکاة » [ ۷-۴۱ ] که چون معلوم است که مشرکان زکات نمی دهند ، این اطناب برای انگیزختن مؤمنان به گزاردن آن است و بیم دادن ایشان از نا گزاردن آن که از اوصاف مشرکان است .



و اطناب از راه زیادت را انواعی است .

نوع اول داخل کردن یک حرف یا بیشتر از حروف تأکید است همچون «إنّ» و «أنّ» و لام ابتداء و «ألا» ی استفتاحی و «أما» و هاء تنبیه و «كأنّ» در تأکید تشبیه و «لكنّ» در تأکید استدراک و «لیت» در تأکید تمنّی و «لعلّ» در تأکید ترجّی و ضمیر شأن و ضمیر فصل و «اما» در تأکید شرط و «قد» و سین و «سوف» و دو نون تأکید فعلی و «لا» ی تبرئه و «لنّ» و «لَمّا» در تأکید نفی ؛ و تأکید به این حروف هنگامی نیکو است که مخاطب منکر یا متردّد باشد ، و تأکید بر حسب قوّت و ضعف انکار متفاوت می شود ، همچون گفته خدای تعالی در باره فرستادگان عیسی که چون بار اول مردمان قریه ایشان را تکذیب کردند ، گفتند «انّا الیکم مرسلون» [۳۶ - ۱۴] که به «انّ» و اسمیّت جمله آن را مؤکّد کرده است ، و بار دوم گفتند «ربّنا یعلم انّا الیکم مرسلون» [۳۶ - ۱۶] که آن را با قسم و «انّ» و لام و اسمیّت جمله در برابر مبالغه مخاطبان در انکار که گفته بودند «ما أنتم الا بشر مثلنا و ما أنزل الرّحمن من شیء ان أنتم الا تکذّبون» [۳۶ - ۱۵] مؤکّد کرده است . و گاه ، با آنکه مخاطب منکر نیست ، از آن جهت که رفتار وی از اعتراف او حکایت نمی کند ، او را به جای منکر قرار می دهند و سخن را مؤکّد می آورند ، و گاه ، با آنکه منکر است ، از آن جهت که باوی دلایل آشکاری است که چون در آنها بیندیشد از انکار بازمی گردد ، از تأکید خودداری می شود ؛ و از این گونه است آیه «ثمّ انکم بعد ذلک لمیّتون ، ثمّ انکم یوم القیامه تبعثون» [۲۳ - ۱۶] که در آن ، هر چند مخاطبان منکر مرگ نیستند ، از آن جهت که سخت در غفلت فرو رفته اند آنان همچون کسی فرض شده اند که منکر مرگ است و به همین جهت موت را با دو تأکید مؤکّد ساخته است ، و برای اثبات برانگیخته شدن پس از مرگ یک تأکید آورده است ، هر چند که انکار در این باره سخت تر است ، از آن جهت که چون دلایل آن آشکار است شایسته چنان است که انکار نشود و بدین سبب مخاطبان را در مقام شخص غیر منکر قرار داده تا آنان را به نظر کردن در دلایل آشکار آن تشویق



کند ؛ و همانند آن است «لاریب فیه» [۲۶-۴۵] که در آن شک را با «لا» ی استغراق نفی کرده است ، هر چند شکاکان در آن شک کرده اند ، ولی این شک را ، به اتکای بردلایل آشکاری که آن را زایل می کند ، نادیده گرفته است ، همان گونه که انکار را به همین سبب به جای عدم انکار نهاده است ؛ و زنجشیری گفته است که مبالغه در تأکید درباره مرگ برای آن است که انسان را برانگیزد تا مرگ را پیوسته در نظر داشته باشد و از توجه به آن غفلت نورزد و بداند که بازگشت وی بدان است ، و به همین جهت است که جمله مربوط به مرگ را در این معنی سه بار مؤکد ساخته است تا تأثیر آن در آدمی که چنان می اندیشد که جاودانه در جهان می ماند بیشتر باشد ، ولی جمله بعث را جز به «ان» مؤکد نساخته است ، از آن جهت که بعث که به صورت امر قطعی و غیر قابل نزاع و غیر قابل انکار نمایانده شود آشکارتر جلوه می کند ؛ و تاج بن فرکاح گفته است : مرگ را برای رد کردن دهریان که به بقای نوع بشر قائلند و فرزند را جایگزین پدر می شمارند ، به تأکید بیان کرده است ، و از آن جهت در اینجا از تأکید بعث خودداری کرده است که تأکید درباره آن و رد کردن منکران آن در جاهای دیگر قرآن آمده است ، همچون «بلی و ربی لتبعثن» [۷-۶۴] ؛ و دیگری گفته است که چون عطف مقتضی اشتراك است ، از دوباره آوردن لام به علت آمدن آن در جمله اول خودداری کرده است . و گاه تأکید به «لا» برای خبر دادن به مخاطبی است که خواستار خبری است و به صورتی از آن آگاهی نا تمام حاصل کرده است ، همچون «ولا تخاطبني في الذين ظلموا» [۱۱-۳۷] یعنی ای نوح درباره قومت بامن سخن مگو ، که تلویحاً از آن معلوم می شود که مستحق عذاب خدا شده اند ، و مخاطب در این تردید می کند که آیا به این عذاب محکوم می شوند یا نه ، و به همین جهت پس از آن به تأکید از غرق شدن ایشان سخن رفته است که «انهم مغرقون» [۱۱-۳۷] ؛ و نیز چنین است گفته خدای تعالی «يا أيها الناس اتقوا ربكم» [۱-۲۲] که چون در آن مردمان را به پرهیزگاری فرمان داده ، و جایگاه پیدا شدن ثمره این پرهیزگاری و عذاب در مقابل ترك آن در آخرت



است، ناگزیر جانهای شنوندگان مشتاق شنیدن وصف ساعت قیامت شده است، به همین جهت با تأکید پس از آن آمده است که «ان زلزلة الساعة شیء عظیم» [۱-۲۲] و تأکید در این جمله برای تقریر قطعیت آن است؛ و نیز چنین است گفته خدای تعالی «و ما أبرئء نفسی» [۱۲-۵۳] که شنونده متحیر می شود که چگونه پیغمبر نفس خود را که بری و پاکیزه است و عصمت آن و نرفتن آن به دنبال کار بد محقق است، تبرئه نمی کند، و به همین جهت با تأکید پس از آن آمده است که «ان النفس لأمارة بالسوء» [۱۲-۵۳]؛ و گاه تأکید به قصد ترغیب است، همچون «فتاب علیه انه هو التواب الرحیم» [۲-۳۷] که در آن برای تشویق بندگان به توبه چهار تأکید آمده است؛ و سخن از ادوات تأکید یاد شده و مواقع آنها در نوع چهارم گذشت.

**فائده -** هنگامی که «ان» و لام باهم جمع شود، همچون آن است که جمله سه بار تکرار شده باشد، چه «ان» دوبار تکرار را می رساند و چون لام در آید سه بار می شود. و از کسانی آورده اند که لام برای تأکید خبر است و «ان» برای تأکید اسم؛ و در این سخن تجویزی است، چه تأکید برای نسبت است نه برای اسم و نه برای خبر؛ و همچنین نون تأکید ثقیله به منزله سه بار تکرار فعل است و نون تأکید خفیفه به منزله دو بار؛ و سیبویه در «یا ایها» گفته است که الف و ها برای تأکید به «ای» ملحق می شود، و بدان می ماند که «یا» دوبار تکرار شده و اسم تنبیه شده باشد، و زنجشیری در این باره با او موافق است.

**فائده -** جرجانی درباره گفته خدای تعالی «و يقول الانسان أئذا مات لسوف أخرج حیاً» [۱۹-۶۶] گفته است که، بنا بر نظم قرآن، در این آیه لام برای تأکید نیست، چه انسان منکر است و چگونه ممکن است شخص منکر آنچه را انکار کرده است تأکید کند، بلکه این را به عنوان حکایت کردن از سخن پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که به تأکید بیان کرده بود گفته و آیه به همین صورت نازل شده است.

**نوع دوم داخل شدن حروف زاید -** این جنسی گفته است که هر حرف زاید در



منحن عرب به منزله بار دیگر تکرار کردن جمله است. و ز منخشی در الکشاف قدیم خود گفته است که «با» در خبر «ما» و «لیس» برای تأکید نفی است، همان گونه که لام برای تأکید ایجاب است. و از یکی از ایشان درباره تأکید به حرف و معنای آن، در آن صورت که حذف آن خلی در معنی وارد نمی کند، سؤال شد و او در پاسخ گفت که این را صاحبان طبع می دانند، و در بودن حرف زاید چیزی می فهمند که در اسقاط آن مفهوم نمی شود، و نظیر آن است کسی که به طبع آگاه از وزن شعر باشد، که چون با نقص حرفی وزن تغییر پیدا کند، آن را ناپسند می شمارد و می گوید که نفس خود را بر حالی جز بر حال درست بودن وزن می یابم؛ به همین گونه است حروف زاید که نفسی که بدانها آشنا باشد در بودن آنها چیزهایی دستگیرش می شود که اگر نباشد آنها را نمی یابد. و سپس باب افزودن حرف در حروف و افعال اندک است، و در اسماء اندکتر. اما حروفی که افزوده می شود اینها است: «إن» و «أن» و «إذ» و «إذا» و «إلی» و «أم» و «باء» و «فاء» و «فی» و «کاف» و «لام» و «لا» و «ما» و «من» و «واو» که در نوع ادوات به شرح پیش از این گذشت. و اما افعالی که افزوده می شود «کان» است و نمونه آن «کیف نکلم من کان فی المهد صبیّاً» [۱۹-۲۹]، و «أصبح»، همچون «فأصبحوا خاسرین» [۵-۵۳]، و رمائی گفته است که عادت بر آن است که بیمار که شب هنگام بیماریش سخت می شود، چشم به راه فرج در صبح است، و به همین جهت «أصبح» استعمال پیدا کرده است چه خسران در هنگامی برای ایشان حاصل شد که امید فرج داشتند، و بدین ترتیب دیگر «أصبح» زاید نیست. و اما در باره اسماء نظر بیشتر نحویان آن است که زاید نمی شود، ولی مفسران در بعضی از موارد به زیاد شدن آن حکم کرده اند، همچون لفظ «مثل» در گفته خدای تعالی «فان آمنوا بمثل ما آمتم به» [۲-۱۳۷]، یعنی «بما».

نوع سوم تأکید صناعی - و آن بر چهار گونه است: اول تأکید معنوی با الفاظ «کل» و «أجمع» و «کیلا» و «کیلتا»، همچون «فسجد الملائكة کلهم أجمعون» [۱۵-۳۰]،



و فایده آن رفع این توهّم است که شاید همه فرشتگان سجده نکرده بودند ، و قرّاء گفته است که « کلتهم » برای افاده این معنی است ، و « أجمعون » نشان می‌دهد که همه با هم و نه جدا جدا سجده کردند . دوم تأکید لفظی است ، و آن تکرار لفظ اوّل است با آوردن مرادف آن ، همچون « ضیقاً حرباً » [۶-۱۲۵] به کسر را ، و « و غرایب سود » [۲۷-۳۵] ، و صفّار « فی ما ان مکنّا کم فیه » [۴۶-۲۶] را از این گونه شمرده و « ما » و « ان » هر دو را برای نئی دانسته است ، و دیگری « قبل ارجعوا و راء کم فالتمسوا نوراً » [۵۷-۱۳] را چنین دانسته و گفته است که در اینجا « و راء » ظرف نیست ، چه « ارجعوا » از آن خبر می‌دهد ، بلکه اسم فعل و به معنی « ارجعوا » است و چنان است که گفته باشد « ارجعوا ارجعوا » ؛ یا تکرار لفظ اوّل است به لفظ آن ، که در اسم و فعل و حرف و جمله واقع می‌شود : در اسم ، همچون « قواریرا قواریرا » [۷۶-۱۵] و « دکّاً دکّاً » [۸۹-۲۱] ؛ در فعل ، همچون « فیهل الکافرین أمهلهم » [۸۶-۱۷] ؛ و در اسم فعل همچون « هیات هیات لما توعدون » [۲۳-۳۶] ؛ در حرف همچون « ففی الجنّة خالدین فیها » [۱۱-۱۰۸] و « أبعدکم أنکم اذا متّم وکنتم تراباً و عظاماً أنکم » [۲۲-۳۵] ؛ در جمله ، همچون « فانّ مع العسر یسراً ، انّ مع العسر یسراً » [۹۴-۶] ، و نیکوتر همراه بودن جمله دوم با « ثمّ » است ، همچون « وما أدراک ما یوم الدّین ، ثمّ ما أدراک ما یوم الدّین » [۸۲-۱۸] و « کتّلا سوف تعلّمون ، ثمّ کتّلا سوف تعلّمون » [۱۰۲-۴] . و از این گونه است تأکید ضمیر متّصل به منفصل ، همچون « أسکن أنت و زوجک الجنّة » [۲-۳۵] ، و « فاذهب أنت و ربّک » [۵-۲۴] ، و « واما ان نکون نحن الملقین » [۷-۱۱۵] ؛ و تأکید ضمیر منفصل به همانند آن ، همچون « و هم بالآخرة هم کافرون » [۱۱-۱۹] . سوم تأکید فعل است به مصدر آن ، و آن جایگزین تکرار فعل است ، و فایده آن رفع توهّم مجاز در فعل است ، به خلاف تأکید سابق که برای توهّم مجاز در مستند الیه است ، و این تفاوتی است که ابن عصفور و جز او میان این دو قائل شده‌اند ؛ و از همین راه یکی از اهل سنت جواب شخص معتزلی را که مدّعی آن



بود که خدا به حقیقت با موسی سخن نگفت داده و ادّعی او را به گفته خدای تعالی «و کلم الله موسی تکلیماً» [۴-۱۶۴] ردّ کرده است، چه تأکید وسیله رفع تصوّر مجاز در فعل است، و از مثالهای آن است «ویسلموا تسلیماً» [۴-۶۵]، و «تمور السماء موراً» [۵۲-۹] و «وتسیر الجبال سیراً» [۵۲-۱۰] و «جزاؤ کم جزاء موفوراً» [۱۷-۶۳]؛ و «وتظنون بالله الظنونا» [۳۳-۱۰] از این گونه نیست بلکه «ظنون» جمع ظنّ است که گونه های مختلف دارد، ولی «آلا أن یشاء ربّی شیئاً» [۶-۸۰] محتمل است که از این گونه باشد و اینکه شیء به معنی امر و شأن باشد. واصل در این نوع آن است که به وصف مورد نظر توصیف شود، همچون «اذکروا الله ذکراً کثیراً» [۳۳-۴۱] و «سرّحوهنّ سراحاً جمیلاً» [۳۳-۴۹]، و گاه این وصف به آن اضافه می شود، همچون «اتّقوا الله حقّ تقاته» [۳-۱۰۲]؛ و گاه به مصدر فعل دیگر و به اسم عین به نیابت از مصدر تأکید حاصل می شود، همچون «وتبتّل الیه تبّیلاً» [۷۳-۸] که مصدر فعل موجود در جمله تبّتل است و تبّیل مصدر بتّل است، و «انبتکم من الأرض نباتاً» [۷۱-۱۷] یعنی «انباتاً» که نبات اسم عین است. چهارم تأکید به حال همچون «یوم أبعث حبیباً» [۱۹-۳۳] و «لاتعثوا فی الارض مفسدین» [۲-۶۰] و «وارسلناک للناس رسولاً» [۴-۷۹] و «ثمّ تولّیتم الاّ قلیلاً منکم و انتم معرضون» [۲-۸۳] و «و أزلفت الجنة للمتّقین غیر بعید» [۵۰-۳۱]؛ و «ولیّ مدبراً» [۲۸-۳۱] از این گونه نیست چه روی گرداندن (تولیت) ممکن است پشت کردن (ادبار) نباشد، به دلیل این گفته خدای تعالی که «فولّ وجهک شطر المسجد الحرام» [۲-۱۴۹]، و نیز «فتبسّم ضاحکاً» [۲۷-۱۹] از این گونه نیست، چه گاه ممکن است که تبسّم خنده (ضحک) نباشد، و نیز «وهو الحقّ مصدّقاً» [۲-۹۱] چنین نیست، به دلیل اختلاف دو معنی، چه حق بودن در نفس خود غیر از مصدّق بودن برای پیش از خود است.

نوع چهارم تکریر است که بلیغتر از تأکید است؛ و آن از محاسن فصاحت است برخلاف گفته بعضی که در این باره دچار اشتباه شده اند؛ و آن را فوایدی است:



یکی تقریر است ، و گفته اند که سخن چون مکرر شود مقرر شود و خدای تعالی گفته است که به چه سبب داستانها و بیم دادنها را در قرآن مکرر کرده است ، آنجا که گفته است « و صرّفنا فیہ من الوعید لعلّہم یتقون او یحدث لہم ذکرآ » [۲۰-۱۱۳] ؛ فایده دیگر تأکید است ؛ فایده دیگر افزودن آگاهی است بر آنچه نفی تہمت می کند تا بہتر سبب پذیرفته شدن سخن شود ، و از این گونه است « و قال الذی آمن یا قوم اتّبعون اہدکم سبیل الرّشاد ، یا قوم انما ہذہ الحیاة الدّنیاء متاع » [۴۰-۳۹] کہ در آن ندا بہ ہمین جهت تکرار شدہ است ، و از این گونه است سخنی کہ چون دراز شود و بیم فراموش شدن آغاز آن رود ، قسمت دوم آن برای نو کردن آن تکرار می شود ، همچون « ثمّ ان ربّک للذین عملوا السّوء بجهالة ثمّ تابوا من بعد ذلک وأصلحو ان ربّک من بعدہا لغفور رحیم » [۱۶-۱۱۹] ، و « ثمّ ان ربّک للذین ہاجروا من بعد ما فتنوا ثمّ جاہدوا و صبروا ان ربّک من بعدہا لغفور رحیم » [۱۶-۱۱۰] ، و « ولما جاءہم کتاب من عند اللہ . . . فلمّا جاءہم ما عرفوا كفروا بہ » [۲-۸۹] ، و « لا تحسبنّ الذین یفرحون بما أنوا و یحبّون أن یحمدوا بما لم یفعلوا فلا تحسبنّہم بمفازة من العذاب » [۳-۱۸۸] ، و « انّی رأیت أحد عشر کوكبا و الشمس والقمر رأیتہم » [۱۲-۴] ؛ فایده دیگر آن بزرگ داشتن و بیم دادن است ، همچون « الحاقّة ما الحاقّة » [۶۹-۲] ، و « القارعة ما القارعة » [۱۰۱-۲] ، و « أصحاب الیمین ما أصحاب الیمین » [۵۶-۲۷] . و اگر بگوییم کہ این نوع یکی از گونه های نوع پیش از آن است و از آن بہ سبب تکرار لفظ تأکید حاصل می شود و آن را نوعی جداگانه شمردن نیکو نیست ، در جواب می گویم کہ این نوع با آن وجه اشتراک و وجه افتراق دارد و گاہ چیزی بر آن می افزاید و گاہ چیزی از آن می کاهد و بہ ہمین جهت خود نوعی جداگانه است ، چہ تأکید گاہی تکرار است چنانکہ در مثالهای آن گذشت ، و گاہ تکرار نیست کہ آن نیز گذشت ، و گاہ تکریر از لحاظ صناعت جز تأکید است ، ہر چند از جهت معنی مفید تأکید باشد ، کہ از آن گونه است آنچه در آن میان دو مکرر جدایی افتادہ باشد ، چہ در تأکید میان تأکید کنندہ و تأکید شدہ



فاصله نمی افتد ، همچون « اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ » [۱۸-۵۹] و « اِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلٰی نِسَاءِ الْعَالَمِیْنَ » [۳-۴۲] ، که این آیات از باب تکریر است نه از تأکید لفظی صناعتی ، و از این گونه است آیات پیشین در باب تکریر به سبب دراز شدن سخن ، و نیز از این گونه است آنکه سبب آن تعدّد متعلق است و مکرّر دوم متعلق به چیزی است جز آن که اوّلی به آن تعلق داشته است ، و این قسم را تردید می نامند ، همچون سخن خدای تعالی « اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ، مِثْلُ نُوْرِ كَمِشْكَاةٍ فِیْهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِی زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّیٌّ » [۲۴-۳۵] که در آن چهار بار تردید واقع شده است ، و نیز از این گونه است سخن خدای « فَبَآئِیْ اَیُّ رَبِّكُمَا تَكْذِبَانِ » [۵۵] که هر چند سی و چند بار تکرار شده ، هریک از آنها به ماقبل آن تعلق دارد ، و به همین جهت است که بیش از سه بار آمده است ، و اگر همه آنها به یک چیز باز می گشت از سه افزونتر نمی شد ، چه تأکید از آن زیادتر نمی شود ، که عبدالسلام و جز او چنین گفته اند ، و هر چند بعضی از آنچه پیش از این آیه آمده نعمت نیست ، یادآوری از نعمت برای بیم دادن نیز نعمت است . و در جواب اینکه در این سخن خدای که « کُلٌّ مِّنْ عَلَیْهَا فَاَن » [۵۵-۲۶] چه نعمت است ، پاسخهایی داده اند که نیکوترین آنها رفتن از جهان نعمها به جهان شادیها و آسودن مؤمن و نیکوکار از رنج فاجران است . و چنین است گفته خدای « وَ یَلْ یَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِیْنَ » [۷۷] در سوره مرسلات ، که خدا داستانهای گوناگون آورده و در پی هر داستان این سخن را ذکر کرده است و بدان می ماند که در پی هر داستان گفته باشد « وَ یَلْ لِّلْمُكَذِّبِیْنَ هَذِهِ الْقِصَّةُ » . و نیز چنین است کلام خدا در سوره شعراء که آیات « اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیةٍ وَّمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ، وَ اِنَّ رَبَّكَ لَھُو الْعَزِیْزُ الرَّحِیْمُ » [۲۶] هشت بار و هر بار در پی داستانی مکرّر شده است ، پس در هریک از آنها اشاره به داستان پیامبری است که پیش از این آیات ذکر او شده و آیات و عبرتهایی که از آن حاصل می شود ، و در تکرار « مَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِیْنَ » اشاره خاصّ به قوم آن پیامبر است ، و چون شماره کترین از قوم آن پیامبر



ایمان آورده بودند ، دو وصف « العزيز الرحيم » اشاره است که عزّت بر غیر مؤمنان و رحمت بر مؤمنان از ایشان است . و نیز چنین است تکرار « ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر » در سوره قمر [ ۵۴ ] ؛ زنجیری گفته است که این تکرار برای آن است که هنگام شنیدن هر خبر پند گیرند و آگاه شوند ، چه هریک از این اخبار به جهت شایسته عبرت گرفتن از آن و آگاه شدن است ، تا چنان شود که سرور و غفلت بر مردمان چیره نشود ؛ و در عرّوس الافراح آمده است که : اگر بگویی که در صورتی که مراد اشاره به هریک از آنچه پیش از آن است بوده باشد ، این اطناب نیست ، بلکه الفاضلی است که از هریک چیزی در نظر بوده است جز آنچه از دیگری منظور بوده است ، در جواب می گویم که عبرت گرفتن از عموم لفظ است و بنابراین از هریک همان منظور است که از دیگری ، ولی از آن جهت مکرّر کرده است که برای آنچه پس از آن می آید نصّ باشد و در جز آن ظاهر باشد ؛ و اگر بگویی که از آن تأکید حاصل می شود ، می گویم که چنین است ، و این اعتراض بر آن وارد نیست که تأکید افزونتر از سه بار نمی شود ، چه این در تأکیدی است که متوالیاً صورت گرفته باشد ، امّا نام بردن از چیزی در جاهای متعدّد و غیر متوالی بیش از سه بار مانعی ندارد ؛ پایان کلام عرّوس الافراح . و نزدیک این است آنچه ابن جریر در گفته خدای تعالی « ولله ما فی السموات وما فی الارض ولقد وصّینا الذین اوتوا الكتاب . . . وکان الله غنیاً حمیداً . ولله ما فی السموات وما فی الارض وکفی بالله وکیلاً » [ ۴-۱۳۲ ] گفته است که اگر پرسند که وجه تکرار گفته خدای تعالی « ولله ما فی السموات وما فی الارض » در دو آیه که در پی هم آمده است چیست ، می گویم که سبب آن اختلاف در دو خبر دادن از آنچه در آسمانها و زمین است ، چه خبر آن در یکی از دو آیه نیاز آسمان و زمین به آفریننده و بینیازی آفریدگار از آنها ، و در دیگری آن است که آفریننده آنها را نگاه می دارد و بر آنها دانا است و آنها را اداره می کند ؛ و گفت که اگر گفته شود که مگر نگفت « وکان الله غنیاً حمیداً » و « وکفی بالله وکیلاً » ؟ در جواب می گویم که در آیه نخستین چیزی نبود که مشتمل بر حفظ



و تدبیر باشد و شایسته<sup>۱</sup> آن باشد که آیه به آن ختم شود ؛ پایان سخن ابن جریر . و درباره<sup>۲</sup> آیه «وان منهم لفريقاً يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب» [۷۸-۳] ، راغب گفته است که کتاب نخستین آن است که به دستهای خود نوشته اند و از آن در آیه<sup>۳</sup> «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم» [۷۹-۲] یاد شده ، و از کتاب دوم مقصود تورات است ، و کتاب سوم جنس همه<sup>۴</sup> کتابهای خدا را می رساند که معنی آن می شود که «ما هو من شيء من كتب الله وكلامه» . و از مثالهای آنچه گمان می رود که تکرار است و چنین نیست «قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون . . . الآية» [۳۷-۱۶۱] است که «لا أعبد» در «لا أعبد ما تعبدون» اشاره<sup>۵</sup> به مستقبل است و «ولا أنتم عابدون» یعنی در زمان حال ، و «ما أعبد» یعنی در زمان مستقبل ، و «لأنا عابد» یعنی در زمان حال ، «ما عبادتم» یعنی در زمان ماضی ، و «ولا أنتم عابدون» یعنی در مستقبل ، «ما أعبد» یعنی در زمان حال ، پس حاصل آن است که قصد پیامبر نفی پرستش آن حضرت از خدایان کفار در سه زمان گذشته و حال و آینده بوده است . و نیز چنین است «فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم» [۱۹۸-۲] که پس از آن آمده است که «فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذا كرم آباءكم» [۲۰۰-۲] ، و سپس «واذكروا الله في أيام معدودات» [۲۰۳-۲] که مراد از «ذكر» که در هریک از این آیه ها آمده جز آن است که در دیگر آیات مقصود بوده است : اولی ذکر در مُزْدَلَفَه هنگام وقوف در قَرْح است ، و «واذكروه كما هداكم» اشاره به تکرار آن دو باره و سه باره است ، و محتمل است که مقصود از آن طرف افاضه باشد به دلیل اینکه پس از آن «فاذا قضيتم» آمده است ، و ذکر سوم اشاره به رمی جمره عقبه است ، و ذکر بازپسین مخصوص رمی در ایام تشریق . و از آن گونه است مکرر کردن حرف اضراب در این گفته<sup>۶</sup> خدای تعالی «بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر» [۵-۲۱] ، و «بل اذارك علمهم في الآخرة بل هم في شكك منها بل هم منها عمون» [۱۶-۲۷] ؛ و از آن است گفته<sup>۷</sup> خدای «و متعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على



المحسنين» [۲-۲۳۶] که چند آیه پس از آن چنین آمده است: «وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً علی المتقين» [۲-۲۴۱] که در آن تکرار بار دوم برای آن است که هر زن مطلقه را شامل شود، چه آیه اول به مطلقه پیش از تعیین فرض و دست یافتن بر او اختصاص داشت، و قولی آن است که از اولی وجوب آشکار نبود و به همین جهت یکی از اصحاب پیغمبر گفت که اگر بنحوا هم احسان می کنم و گرنه نه، و به همین جهت - به گفته ابن جریر - آیه دوم نازل شد. و از این گونه است مکرر شدن مثلها، همچون گفته خدای «و ما یستوی الأعمی والبصیر ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور و ما یستوی الأحياء ولا الأموات» [۲۱-۳۵]، و چنین است که در اول سوره بقره منافقان را به فروزنده آتش و سپس به اصحاب ابر تاریک پر باران تندری و برقناک تشبیه کرده است، و زنجشیری گفته است که تشبیه دوم، از آن جهت که بر فرط دهشت و هولناکی دلالت بیشتری دارد بلیغتر است، و به همین جهت به تأخیر افتاده است، چه در این قبیل موارد به تدریج از آنچه نرمتر است به آنچه درشتتر است پیش می روند؛ و از این گونه است مکرر کردن داستانهای پیامبران از آدم و موسی و نوح و جز ایشان؛ و بعضی گفته اند که ذکر موسی در صد و بیست جای کتاب خدا آمده است، و ابن العربی در القواصم آورده است که از نوح در بیست و پنج آیه، و از موسی در نود آیه سخن رفته است؛ و بدر ابن جماعة کتاب المقتنص را در فواید تکرار قصص تألیف کرده و گفته است که در هر مورد چیز تازه ای آمده است که پیش از آن نیامده بوده است، یا کلمه ای برای نکته ای به کلمه ای دیگر بدل شده است، و این عادت بلغا است؛ مثلاً مردی داستانی از قرآن را می شنید و به نزد قوم خود بازمی گشت، و سپس کسان دیگری سفر می کردند و چیزهایی را که پس از آن اولی نازل شده بود می شنیدند، و اگر تکرار داستانها نبود، داستان موسی به قومی می رسید و داستان عیسی به قومی دیگر و به همین گونه سایر داستانها، و خدا چنان خواست که همه در آن شریک شوند تا برای قومی مفید فایده باشد و برای قومی دیگر وسیله تأکید شود؛ و دیگر اینکه در اظهار سخن واحد به راههای گوناگون و اسلوبهای مختلف فصاحتی است که پوشیده نیست؛ و دیگر اینکه انگیزه برای نقل داستانها به اندازه



انگیزه نقل احکام زیاد نیست ، و به همین جهت داستانها مکرر شده است نه احکام ؛ و دیگر اینکه خدای تعالی این قرآن را فرو فرستاد و مردمان از آوردن همانند آن ناتوان ماندند ، و سپس ، برای آشکار کردن ناتوانی ایشان ، ذکر داستانها را در چند جا مکرر کرد تا اعلام کند که به هر صورت و عبارتی که خواسته باشند ، از آوردن همانند آن عاجزند ، و دیگر اینکه چون خدا به مشرکان تحدی کرد ، به آنان گفت سوره ای همانند آن بیاورید ، و اگر داستان را در یک جا نقل می کرد و به آن بس می کرد ، آن عرب می گفت شما سوره ای همانند آن بیاورید ، و به همین جهت خداوند سبحانه و تعالی داستانها را در سوره های متعدد فرو فرستاد و از هر گونه آنها را مورد بحث قرار داد ؛ و دیگر آنکه چون قصه واحد مکرر شود ، در جاهای گوناگون در الفاظ آن افزایش و کاهش و پیشی و پسی صورت می گیرد و بر اسلوبی جز اسلوب جاهای دیگر بیان می شود ، و این امر شگفت انگیز اتفاق می افتد که معنی یگانه در صورتهای متباین بیان می شود و نفوس که بر نوحواهی سرشته است به شنیدن آنها جذب می شود و از آن لذت می برد و خاصیت قرآن آنگاه آشکار می شود ، چه در این تکرارها عیبی در الفاظ نیست و ملالتی از شنیدن آنها حاصل نمی آید و همین است که آن را از سخنان آفریدگان ممتاز می سازد . و در پاسخ این پرسش که چرا داستان یوسف ، برخلاف سایر داستانها ، تنها در یک جای از قرآن آمده و به صورت یگانه بیان شده ، به چند گونه سخن گفته اند : یکی آنکه در این داستان خاطرخواهی زنان نسبت به یوسف و وصف زنانی که فریفته زیباترین مرد شدند آمده است ، و بنا بر رعایت عفت و پرده پوشی این داستان مکرر نشده است ، و حاکم در مستدرک خود حدیث نهی شدن تعلیم سوره یوسف را به زنان به صورت حدیث صحیح آورده است ؛ دلیل دوم آن است که در این داستان فرج بعد از شدت حاصل می شود ، برخلاف داستانهای دیگر که پایان آنها بدبختی است ، همچون قصه ابلیس و قوم نوح و هود و صالح و جزایشان ، و چون این خصوصیت ویژه داستان یوسف است ، از زمره دیگر داستانها خارج می شود ، و انگیزه برای نقل آن فراهم است و نیازی به تکرار ندارد ؛



دلیل سوم از استاد ابواسحق اسفرائینی این است که مکرّر شدن قصه‌های پیامبران و ریخته شدن قصهٔ یوسف در قالب واحد اشاره به ناتوانی عرب است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ایشان گفت که اگر قرآن از جانب خود من است ، شما هم در داستان یوسف همان کار را که من در دیگر قصه‌ها کرده‌ام بکنید . و به نظر من جواب چهارمی نیز می‌رسد ، و آن اینکه ، بنا بر روایت حاکم در مستدرک خود ، سورهٔ یوسف از آن جهت فرود آمد که اصحاب پیغمبر خواستار آن شدند ، و به همین جهت گسترده و کامل نازل شد تا همهٔ جوانب آن خوب دانسته شود و لذّت خاطر از شنیدن آن فراهم آید . و جواب پنجم که محکمترین جواب است اینکه غرض از مکرّر شدن داستانهای پیامبران فهماندن این مطلب است که کسانی که به تکذیب پیغمبران خود پرداختند هلاک شدند ، و چون کافران پیغمبر اسلام را تکذیب می‌کردند ، همین تکذیب انگیزه‌ای برای تکرار بود ، و هرگاه که تکذیب می‌کردند قصهٔ بیم دهنده‌ای به رسیدن عذاب همان گونه که به مکرّبان سابق رسید نازل می‌شد ، و به همین جهت است که خدای تعالی در آیاتی گفته است « فقد مضت سنّة الاولین » [۸-۳۸] و « ألم یروا کم أهلكنا من قبلهم من قرن » [۶-۶] در صورتی که در قصهٔ یوسف چنین قصدی نبوده است ؛ و از همین جا نیز حکمت مکرّر نشدن داستان اصحاب کهف و داستان ذوالقرنین و داستان موسی باخضر و داستان ذبیح اسماعیل آشکار می‌شود . و اگر بگوییم که داستان زادن یحیی و زادن عیسی از آن گونه که گفتی نیست و با وجود این دوبار آمده است ، در پاسخ می‌گویم که اوّلی در سورهٔ کهیعص است که در مکه و خطاب به مردم مکه نازل شده ، و دومی در سورهٔ آل عمران که مدنی است و خطاب به جهودان و ترسایان نجران است که نزد پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده بودند و به قضیهٔ محاجّه و مباہله ارتباط پیدا می‌کند .

نوع پنجم صفت است که به دلایلی آورده می‌شود : اوّل برای تخصیص در نکره همچون « فتح ریر رقة مؤمنه » [۴-۹۲] . دوم توضیح در معرفه برای بیان بیشتر ، همچون « رسوله النبی الامتی » . سوم مدح و ثنا ، و از جمله در صفات خدای تعالی ، همچون



«بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين . مالک يوم الدين» [۱] ، و «هو الله الخالق الباری المصور» [۵۹-۲۴] ؛ و از این گونه است «یحکم بها النبیون الذین أسلموا للذین هادوا» [۵-۴۴] که وصفی برای ستودن مسلمانان و نمایاندن شرف اسلام و گوشه زدن به جهودان و نشان دادن این امر است که آنان از دین اسلام که دین همه پیامبران است دور و برکنارند - چنانکه زنجیری گفته است . چهارم ذم و نکوهش ، همچون «فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم» [۹۸-۱۶] . پنجم تأکید برای رفع ابهام ، همچون «لاتتخذوا الهین اثنین» [۵۱-۱۶] که «الهین» خود تشبیه است و «اثنین» پس از آن صفتی است که برای تأکید در نهی از شرك، و بیان این مطلب که نهی از قبول دو خدا فقط برای دو بودن آنها است نه به خاطر معنای دیگری از قبیل ناتوان بودن آنها با جز آن ، و بدان جهت که از مطلق وحدت گاه نوعیت مقصود است همچون گفته پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که «نحن و بنو عبدالمطلب شیء واحد» ، و گاه از مطلق وحدت نفی عده منظور است و تشبیه به اعتبار آن است ، پس اگر تنها گفته بود «لاتتخذوا الهین» [۵۱-۱۶] چنین توهّم می شد که از دو جنس خدا گرفتن نهی کرده است و اینکه چند خدا از یک نوع گرفتن روا است ، و به همین جهت پس از آن جمله تأکیدی به صورت «انما هو اله واحد» [۵۱-۱۶] آمده است ؛ و مثل آن است «فاسلک فیها من کل زوجین اثنین» [۳۲-۲۷] بنا بر قراءت باتنوین «کل» ؛ و کلمه «واحدة» در گفته خدای تعالی «فاذا نفخ فی الصور نفخة واحدة» [۶۹-۱۳] تأکیدی است برای رفع توهّم متعدد بودن دمیدن در «نفخة» چه این صیغه دلالت بر کثرت دارد ، همچون در «وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها» [۳۴-۱۴] ؛ و از این گونه است «فان کانتا اثنتین» [۴-۱۷۶] که لفظ «کانتا» تشبیه را می رساند و ظاهراً تفسیر کردن آن با «اثنتین» چیزی بر آن نمی افزاید ، و اخفش و فارسی در ردّ این نظر گفته اند که این «اثنتین» عدد محض را خالی از صفت می رساند ، چه ممکن بود گفته شود «فان کانتا صغیرتین او کبیرتین او صالحتین» یا صفاتی جز اینها ، پس چون «اثنتین» گفت این معنی را آشکار



کرد که فرض دو تا بودن تنها به دو تا بودن آنها تعلق دارد نه به وصفی دیگر ، و این فایده‌ای است که از ضمیر مثنی بر نمی آید ؛ و قوی آن است که مقصود آن بوده است که اگر دو یا بیشتر باشند و از آن به کمترین شماره تعبیر کرده است ؛ و نظیر آن است « فان لم یکونا رجلین » [۲-۲۸۲] و نیکوتر آن است که ضمیر به گواه مطلق باز گردد . و از صفات تأکیدی است گفته خدای تعالی « ولا طائر بطیر بجناحیه » [۶-۳۸] که « بطیر » تأکید است و مراد از آن این است که پرنده حقیقی است ، چه گاه لفظ طائر به مجاز بر جز آن نیز اطلاق می شود ، و « بجناحیه » تأکیدی بر حقیقت طیران است چه گاه شتاب زیاد و دویدن را نیز به مجاز طیران می گویند ؛ و همانند آن است « یقولون بالسنتهم » [۴۸-۱۱] چه گفتن به مجاز برگفتن غیر زمانی نیز اطلاق می شود ، به دلیل « و یقولون فی انفسهم » [۵۸-۱۸] ؛ و نیز چنین است « و لکن تعمی القلوب الّتی فی الصدور » [۲۲-۴۶] ، چه قلب گاه مجازاً بر چشم اطلاق می شود ، همان گونه که چشم نیز ، در گفته خدای تعالی « الذین کانت أعینهم فی غطاء عن ذکری » ، [۱۸-۱۰۱] ، به مجاز بر قلب اطلاق شده است .

**قاعده -** صفت عام پس از صفت خاص نمی آید ، و نباید گفت « رجل فصیح متکلم » ، بلکه باید گفت « رجل متکلم فصیح » ؛ و در جواب اشکال برگفته خدای تعالی درباره اسماعیل به صورت « و کان رسولا نبیا » [۱۹-۵۴] گفته اند که « نبیا » حال است نه صفت ، یعنی « مرسلان فی حال نبوت » و در باب تقدیم و تأخیر نمونه هایی از این قبیل گذشت .

**قاعده -** اگر صفت پس از دو کلمه اضافه شده به یکدیگر واقع شود که نخستین آنها عدد باشد ، آن را می توان صفت مضاف گرفت یا صفت مضاف الیه : مثال اولی « سبع سموات طباقاً » [۳-۶۷] است ، و مثال دومی « سبع بقرات سمان » [۴۳-۱۲] .

**فائده -** اگر صفات یک موصوف متعدد باشد ، نیکوتر آن است که در مورد



صفاتی که از جهت معنی دور از یکدیگرید حرف عطف به کار رود، همچون «هو الأول و الآخر والظاهر والباطن» [۳-۵۷] و گرنه حرف عطف ترك شود، همچون «ولانطعم كل حلاف مهين همتاز مشاء بنميم منناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم» [۱۳-۶۸].

**فائده ۵ -** بریدن نعتها در مقام مدح و ذم بلیغتر از اجرای آنها است؛ فارسی گفته است که چون صفاتی در معرض مدح یا ذم ذکر شود، نیکوتر آن است که اعراب آنها مختلف باشد، چه مقام مقتضی اطناب است و چون اعراب اختلاف پیدا کند مقصود کاملتر بیان می شود، از آن جهت که معانی در حال اختلاف اعراب تنوع پیدا می کند و اگر اعراب یکسان باشد از یک نوع محسوب می شود، مثال آن در مدح «والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك والمقيم الصلاة و المؤمنون الزكاة» [۴-۱۶۲] و «ولكن البر من آمن بالله . . . و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرین» [۲-۱۷۷] و «الحمد لله رب العالمین» که در قرائت شاذ به رفع و نصب «رب» خوانده شده است، و مثال آن در ذم «و امرأته حمالة الخطب» [۴-۱۱۱] است.

**نوع ششم بدل است، و هدف آن ایضاح پس از ابهام است، و فایده آن بیان و تأکید؛ و اما بیان آشکار است، چه هنگامی که می گویی «رأيت زيدا أخاك» این مطلب را بیان می کنی که مقصود از زيد برادر است نه دیگری؛ و اما تأکید از آن جهت که به نیت تکرار عامل ذکر می شود و چنان است که دو جمله فراهم می آید و بر آنچه جمله اول دلالت می کند دلالت دارد، و این دلالت یا به مطابقه است در بدل کل، یا به تضمین در بدل بعض، یا به التزام در بدل اشمال: مثال اول «اهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیهم، غیر المغضوب علیهم» [۱-۷]، و «الی صراط العزیز الحمید، الله» [۱-۱۴]، و «لنسفعاً بالنّاصیة، ناصیة کاذبة خاطئة» [۱۶-۹۶]؛ مثال دوم «ولله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً» [۳-۹۷]، و «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض» [۲-۲۵۱]؛ مثال سوم «وما أنسانیّه الا الشیطان أن أذکره» [۱۸-۶۳]،**



و «يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير» [۲-۲۱۷] ، و «قتل أصحاب الأخدود النار» [۴-۸۵] ، و «جعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم» [۳۳-۴۳] ؛ و بعضی بدل کلّ از بعض را بر آن افزوده‌اند ، و من مثالی از آن در قرآن یافتم و آن «يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً، جنّات عدن» [۱۹-۶۱] است که «جنّات عدن» بدل از «جنة» است که بعض است ، و فایده آن اثبات این امر است که جنت‌های فراوان است نه یک جنت . و ابن السّیّد گفته است که قصد از آوردن هر بدل رفع اشکالی نیست که در مبدل منه پیدا می‌شود ، بلکه غرض از آوردن بعضی از بدلها تأکید است هر چند ماقبل آن از این تأکید بینیاز باشد ، همچون کلام خدای تعالی « و انك لتهدى الى صراط مستقیم ، صراط الله » [۴۲-۵۳] که اگر «صراط» دوم هم نیامده بود ، هیچ کس در آن شک نمی‌کرد که صراط مستقیم همان صراط خدا است ، و سببویه گفته است که نوعی از بدل است که غرض از آن جز تأکید نیست ؛ پایان سخن ابن السّیّد . و ابن عبدالسلام آیه «واذ قال ابراهيم لایه آزر» [۶-۷۴] را از این قبیل دانسته و گفته است که در آن بیانی نیست ، چه پدر با جز آن اشتباه نمی‌شود ، و در جواب او گفته‌اند که «اب» گاه بر جدّ نیز اطلاق می‌شود و آوردن بدل برای بیان مقصود بودن پدر حقیقی بوده است .

نوع هفتم عطف بیان است ؛ و آن در ایضاح همچون صفت است ، و تفاوت آن دو در این است که عطف بیان برای آن وضع شده است که بر توضیحی به اهم مخصوص به آن دلالت کند ، برخلاف صفت که برای دلالت بر معنای حاصل در متبوع آن وضع شده است ؛ و ابن کیسان فرق میان عطف بیان و بدل را در آن دانسته است که بدل مقصود است و چنان است که گوئی آن را در محل مبدل منه قرار داده‌ایم ، و عطف بیان و آنچه بر آن عطف شده هر دو مقصود است ؛ و ابن مالک در شرح الکافی آورده است که عطف بیان در تکمیل متبوع خود اثری چون نعت دارد ، و تفاوت در این است که تکمیل متبوع در عطف بیان به شرح و تبیین است نه به دلالت بر معنای متبوع یا سببیت ؛ و از لحاظ تقویت دلالت در حکم تأکید است ، و تفاوت آن با تأکید



در این است که توهّم مجاز را از میان بر نمی دارد ؛ و از لحاظ صلاحیت آن برای استقلال همچون بدل عمل می کند ، و تفاوت آن با بدل در این است که ، برخلاف بدل که مبدل "منه" آن در حکم ساقط است ، معطوف در عطف بیان در حکم ساقط نیست . و از مثالهای آن در قرآن است : « فیه آیات بینات ، مقام ابراهیم » [۳-۹۷] ، و « من شجرة مباركة زيتونة » [۲۴-۳۵] ؛ و گاه برای مجرد مدح و بدون ایضاح می آید ، همچون « جعل الله الكعبة البيت الحرام » [۵-۹۷] که در آن « البيت الحرام » عطف بیان برای مدح است نه برای ایضاح .

نوع هشتم عطف یکی از دو مترادف بر دیگری است ، و غرض از آن تأکید است ، همچون « انما أشکوا بشی و حزنی » [۱۲-۸۶] ، و « لاتخاف درکاً ولا تخشی » [۲۰-۷۷] ، و « لاتری فیها عوجاً ولا أمتاً » [۲۰-۱۰۷] - و خلیل گفته است که « عوج » و « أمت » هر دو به یک معنی است - ، و « سرّهم و نجواهم » [۹-۷۸] ، و « شرعة و منهاجاً » [۵-۴۸] ، و « لاتبقی و لاتذر » ، و « آلا دعاء و نداء » [۲-۱۷۱] ، و « أطعنا سادتنا و کبرائنا » [۳۳-۶۷] و « لایمسنّا فیها نصب و لایمسنّا فیها لغوب » [۳۵-۳۵] - که « نصب » از حیث وزن و معنی همانند « لغب » است - ، و « صلوات من ربهم و رحمة » [۲-۱۵۷] ، و « عذراً أو نذراً » [۶-۷۷] که ثعلب آن دو را به یک معنی دانسته ، و مبرّد بر آن است که این نوع در قرآن وجود ندارد .

و بعضی گفته اند که بهتر است در این باره چنان معتقد باشیم که از مجموع دو مترادف یک معنی حاصل می شود که از تک تک آنها به دست نمی آید ، و ترکیب معنایی اضافی پدید می آورد ، و همان گونه که افزونی حروف مفید معنای بیشتر است ، افزونی الفاظ نیز چنین است .

نوع نهم عطف خاص بر عام است ، و فایده آن آگاهانیدن بر فزونی خاص است تا آن حد که گویی از جنس عام نیست و مغایرت در وصف منزلت مغایرت در ذات پیدا کرده است . و ابو حنیان از شیخش ابو جعفر بن الزبیر حکایت کرده است که



وی این عطف را تجرید می‌نامیده ، و توگویی که از جمله مجرّد و جدا شده و برای نمایاندن برتری آن جداگانه ذکر شده است . و از مثالهای آن است « حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی » [۲-۲۳۸] ، و « من کان عدوّاً لله وملائکته ورسله وجبریل ومیکال » [۲-۹۸] ، و « ولتکن منکم أمة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر » [۳-۱۰۴] ، و « والذین یمسکون بالکتاب و أقاموا الصلوة » [۷-۱۷۰] که اقامه نماز از جمله تمسک به کتاب است و از آن جهت نماز خصوصاً ذکر شده است که رتبه آن که ستون دین است آشکار شود ؛ و در آیه پیشین از آن جهت جبریل و میکائیل اختصاصاً ذکر شده است که ردی بر جهودان باشد که مدّعی دشمنی آنان بوده‌اند ؛ میکائیل از آن جهت افزوده شده است که فرشته روزی است که زندگی بدن‌ها بدان است ، همان گونه که جبریل فرشته وحی و مایه زندگی قلوب و ارواح است ؛ و قولی آن است که چون جبرئیل و میکائیل امیران فرشتگانند در لفظ ملائکه که اوّل بار در آیه آمده داخل نیستند ، همان گونه که امیر در مسمای سپاه داخل نیست ، بنا بر آنچه کرمانی در العجائب آورده است ؛ و از این نوع است « ومن یعمل سوءاً أو یظلم نفسه » [۴-۱۱۰] و « ومن أظلم ممن افتری علی الله کذباً أو قال أوحی الیّ ولم یوح الیه شیء » [۶-۹۳] - بنا بر آنکه عطف ، به رأی ابن مالک در این نوع نهم و ماقبل آن ، اختصاص به او نداشته باشد ؛ و در دومی از آن جهت معطوف به ذکر اختصاص یافته است که بیشتر بودن قبح آن بیشتر آشکار شود .

تنبیه - مراد از خاصّ و عامّ در اینجا آن است که اوّلی شامل دومی باشد ، نه آنچه علمای اصول بر آن اصطلاح کرده‌اند .

نوع دهم عطف عامّ بر خاصّ است که بعضی منکر وجود آن در قرآن شده‌اند و خطا کرده‌اند ، و فایده آن که تعمیم است آشکار است ، و اوّلی ( یعنی خاصّ ) برای توجه به آن جداگانه ذکر شده است ؛ از نمونه‌های آن است « انّ صلاتی ونسکی » [۶-۱۶۲] که « نسک » عبادت و اعمّ از « صلاة » است ، و « آتیناک سبعاً



من المثانی والقرآن العظيم [۸۷-۱۵] ، و «رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مؤمناً و للمؤمنین و المؤمنات» [۷۱-۲۸] ، و «فان الله هو مولاه و جبریل و صالح المؤمنین و الملائكة بعد ذلك ظهیر» [۶۶-۴] ؛ و زنجیری «ومن یدبّر الأمر» [۳۱-۱۰] بعد از گفته خدای تعالی «قل من یرزقکم» را از این نوع شمرده است .

نوع یازدهم ایضاح پس از ابهام است . اهل بیان گفته اند که اگر بخواهی به ابهام سخن گویی و سپس توضیح دهی ، به اطناب پرداخته ای ، و فایده آن یا دیدن معنی در دو صورت مختلف ابهام و ایضاح است ، یا اینکه معنی ، از آن جهت که پس از طلب به دست می آید ، بهتر در جان جایگزین می شود و عزیزتر از آن است که بی رنجی فراهم شود ، یا برای آن است که لذت دانستن آن تمامتر شود ، چه هنگامی که چیزی از یک راه دانسته شد ، نفس مشتاق آن می شود که از دیگر راههای آن نیز به آن برسد و از این راه متألم می شود ، پس چون دانش از راههای دیگر نیز به دست آید ، لذت آن از دانستن یکباره بیشتر می شود ؛ و از مثالهای آن است «رب اشرح لی صدری» [۲۵-۲۰] که «اشرح» افاده خواستن شرح و گشادن چیزی از او است ، و «صدری» آن چیز را معین می کند ؛ و نیز چنین است «و یسر لی امری» ، چه مقام مقتضی تأکید ارسالی است که پذیرفتن سختیها را می رساند ؛ و نیز «ألم نشرح لك صدرک» [۹۴-۱] که مقام مقتضی تأکید است ، بدان جهت که مقام امتنان و تفخیم است ؛ و چنین است «وقضینا الیه ذلک الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحین» [۶۶-۱۵] . و از این گونه است تفصیل پس از اجمال ، همچون «ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً . . . منها أربعة حرم» [۳۶-۹] ، و عکس آن ، همچون «ثلاثة أيام فی الحج و سبعة اذا رجعتم تلک عشرة كاملة» [۱۹۶-۲] که ده از آن جهت تکرار شده است تا این توهم که ممکن است واو در «وسبعة» به معنی یا باشد از میان برود ، و از همین گونه است گفته خدای تعالی «خلق الارض فی یومین» [۹-۴۱] که اندکی پس از آن گفته است «وجعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها أقواتها فی أربعة أيام» [۱۰-۴۱] که آن دو



روز ذکر شده بخشی از همین چهار روز است ، و این نیکوترین جوابها دربارهٔ این آیه است که ز محشری بدان اشاره کرده ، و ابن عبدالسلام آن را مرجح شمرده ، و زملکانی در اسراده التّنزیل آن را به جزم بیان کرده و «وواعدنا موسی ثلاثین ليلة و أتمناها بعشر» [۷-۱۴۲] را نظیر آن دانسته است که این صورت از بیان احتمال آن را که ده روز بدون مواعده بوده باشد از میان می برد . و ابن عسکر گفته است که فایدهٔ وعده کردن نخستین به سی شب و سپس به ده شب برای آن است که وعده در نزدیکی انقضای نخستین آن تجدید شود و در این حال آماده و خاطر جمع و حاضر الذهن باشد ، چه اگر از اول وعده به چهل بود همه یکسان می شد ، و با جدایی ، نفس به نزدیکی تمام شدن وعده آگاه می شود و تجدید عزم به صورتی حاصل می آید که پیش از آن نبوده است . و کرمانی در العجائب دربارهٔ گفتهٔ خدای تعالی «تلك عشرة كاملة» [۲-۱۹۶] گفته است که : هشت جواب دارد ، دو جواب از تفسیر ، یک جواب از فقه ، یک جواب از نحو ، یک جواب از لغت ، یک جواب از معنی ، و دو جواب از حساب ، و ما همه آنها را در اسراده التّنزیل آورده ایم .

نوع دوازدهم تفسیر است . اهل بیان گفته اند که تفسیر عبارت از آن است که در سخن شبهه یا پوشیدگی وجود داشته باشد و چیزی بیاورند که مایه از بین بردن و شرح و تفسیر آن شود ؛ و از امثال آن است «انّ الانسان خلق هلوّاً ، اذا مسّه الشرّ جزوعاً و اذا مسّه الخير منوعاً» [۷۰-۱۹] که در آن «اذا مسّه . . .» ، بنا به گفتهٔ ابوالعالیه و جز او ، تفسیر و معنی «هلوع» است ؛ و نیز بیقی دربارهٔ «لا تأخذ سنة ولا نوم» [۲-۲۵۵] در کتاب شرح الاسماء الحسنی گفته است که این جمله تفسیر «القیوم» پیش از آن است ، و در «یسومونکم سوء العذاب یذبّحون . . . الآية» [۲-۴۹] کلمهٔ «یذبّحون» و مابعد آن تفسیر «سوم» است ، و در «انّ مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب . . . الآية» [۲-۵۹] کلمهٔ «خلقه» و مابعد آن تفسیر «مثل» است ، و در «لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهم بالموذّة» [۶۰-۱] کلمهٔ «تلقون»



و پس از آن تفسیر دوست گرفتن دشمن است . و در « الصّمد » لم یلد و لم یولد . . .  
 الآية « محمد بن کعب القرظی گفته است که « لم یلد » و پس از آن تفسیر صمد است ،  
 و نظایر آن در قرآن فراوان است . و ابن جنّی گفته است که چون جمله ای تفسیر باشد  
 وقف کردن بر پیش از آن به جای وقف کردن بر آن پسندیده نیست ، چه تفسیر هر چیز  
 ملحق به آن و متمم آن است و همچون جزئی از اجزای آن به شمار می رود .

نوع سیزدهم قرار دادن اسم ظاهر در جای مضمّر است ، و در این باره تألیف  
 خاصی از ابن الصّائغ دیده ام . و آن را فوایدی است : یکی افزودن تقریر و تمکین است  
 همچون « قل هو الله احد ، الله الصّمد » [۱۱۲-۳] که اصل آن « هو الصّمد » است ، و  
 « و بالحقّ أنزلناه و بالحقّ نزل » [۱۷-۱۰۵] ، و « انّ الله لذو فضل علی الناس و لكنّ  
 أكثر الناس لایشکرون » [۴۰-۶۱] ، و « لتحسبوه من الكتاب و ما هو من الكتاب » ، و  
 يقولون هو من عند الله و ما هو من عند الله » [۳-۷۸] ؛ فایده دیگر قصد تعظیم است ،  
 همچون « و انقوا الله و یعلمکم الله و الله بکلّ شیء علیم » [۲-۲۸۲] ، و « أولئک حزب الله  
 ألا انّ حزب الله هم المفلحون » [۵۸-۲۲] ، و « و قرآن الفجر انّ قرآن الفجر کان  
 مشهوداً » [۷۸-۱۷] ، و « ولباس التقوی ذلک خیر » [۷-۲۶] ؛ فایده دیگر قصد  
 اهانت و تحقیر است ، همچون « أولئک حزب الشیطان ألا انّ حزب الشیطان هم الخاسرون »  
 [۵۸-۱۹] ، و « انّ الشیطان یزغ بینهم » ، ان الشیطان . . . الآية [۱۷-۵۳] ؛ فایده  
 دیگر از بین بردن اشتباهی است که ممکن است در مرجع ضمیر پیدا شود ، همچون « قل  
 اللهم مالک المملک تؤتی المملک » [۳-۲۶] که اگر گفته بود « تؤتیّه » این توهّم حاصل  
 می شد که مقصود همان « ملک » اوّل است ، و « الظّانّین بالله ظنّ السّوء علیهم دائرة السّوء »  
 [۴۸-۶] که اگر گفته بود « دائرته » چنان تصوّر می شد که ضمیر به خدای تعالی بازمی گردد ،  
 و « فبدأ بأوعینهم قبل وعاء أخیه ثم استخرجها من وعاء أخیه » [۱۲-۷۶] که از آن جهت  
 نگفت « منه » تا توهّم بازگشتن ضمیر به « أخ » نرود و چنان شود که گویی او مباشر خواستاری  
 بیرون آمدن آن بوده است ، در صورتیکه چنین نیست و نفوس کریمه از تولید رنجی که با



مباشرت همراه است خودداری می کنند ، و برای از بین بردن همین توهّم لفظ ظاهر تکرار شد و نگفت « من وعائه » تا از تصوّر بازگشت ضمیر به یوسف جلوگیری شود که ضمیر « استخرجها » به او بازگشت دارد ؛ فایده دیگر قصد ادخال ترس در ضمیر شخص شنونده با ذکر اسم مقتضی آن است ، همچون آنکه بگویی « الخليفة ، أمير المؤمنين يأمرک بكذا » ، و از این گونه است « ان الله يأمرکم أن تؤدّوا الأمانات الى أهلها » [۵۸-۴] و « ان الله يأمر بالعدل » [۹۰-۱۶] ؛ فایده دیگر قصد نیرومند کردن انگیزه کارها است ، و از این قبیل است « فاذا عزمتم فتوکّل علی الله ، ان الله یحب المتوکّلین » [۱۵۹-۳] ؛ فایده دیگر بزرگ نمودن امر است ، همچون « أولم یروا کیف یبدی الله الخلق ثم یعیده ان ذلک علی الله یسر . قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق » [۲۹-۲۰] ، و « هل أتى علی الانسان حین من الدّهر لم یکن شیئاً مذکوراً ، انّا خلقنا الانسان » [۱-۷۶] ؛ فایده دیگر شادمان شدن از ذکر نام چیز دوست داشتنی است ، همچون « و أورثنا الأرض نتبّوا من الجنّة » [۷۴-۳۹] که نگفت « منها » و به همین جهت از ذکر « ارض » به ذکر « جنّت » عدول کرد ؛ فایده دیگر قصد توسّل از ظاهر به وصف است ، همچون « فآمنوا بالله و رسولہ النبی الأمّی الذی یؤمن بالله » [۱۵۸-۷] که پس از « انّی رسول الله » آمده ، و نگفته است « فآمنوا بالله ربّی » تا بتواند صفاتی را که ذکر کرده است بیاورد و از آنجا دانسته شود که آن کس که گرویدن به وی و پیروی کردن از او واجب است ، کسی است که به این صفات متّصف باشد ، و اگر ضمیر می آورد ، از آن جهت که ضمیر قابل توصیف نیست ، این شکل بیان صورت پذیر نمی شد ؛ فایده دیگر آگاهانیدن بر علیّت حکم است ، همچون « فبدّل الذّین ظلموا قولاً غیر الذّی قبل لهم فأنزلنا علی الذّین ظلموا رجزاً من السّماء بما كانوا یفسقون » [۵۹-۲] و « فان الله عدوّ للکافرین » [۹۸-۲] که آشکارا به ایشان نگفت که هر کس با آنان دشمنی کند کافر است و خدا به جهت کفرش او را دشمن دارد ، و « فمن أظلم ممّن افتری علی الله کذباً او کذب بآیاته انّه لا یفلح المجرمون » [۱۷-۱۰] ، و « والذّین یمسکون بالکتاب وأقاموا



الصَّلَاةَ اَنَا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ » [۷-۱۷۰] ، و « اِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنَا لَا نَضِيعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا » [۱۸-۳۰] ؛ فایده دیگر قصد تعمیم است ، همچون « وما اُبرِئُ نفسي اِنَّ النفسَ لِامَّارَةٌ » [۱۲-۵۳] که نگفت « انها » تا مطلب این طور مفهوم نشود که این به نفس او تخصیص دارد ، و « اولئك هم الكافرون حقاً و اعتدنا للكافرين عذاباً » [۴-۳۷] ؛ فایده دیگر قصد تخصیص است ، همچون « و امرأة مؤمنة اِنَّ وهبتَ نفسها للنَّبِيِّ » [۳۳-۵۰] که به جای « للنَّبِيِّ » در آن « لكُ » نیامده تا تصریح به آن باشد که مخصوص او است ؛ فایده دیگر اشاره به داخل نبودن جمله در حکم نخستین است ، همچون « فان يشأ الله يختم على قلبك » و يمح الله الباطل » [۴۲-۲۴] که « يمح الله » جمله استینافی است و داخل در حکم شرط نمی شود ؛ فایده دیگر مراعات جناس است همچون « قل أعوذ بربِّ النَّاسِ . . . السَّوْرَةُ » [۱۱۴] که شیخ عزّ الدّین به عنوان نمونه آورده است ، و مثال آن را ابن الصائغ این گفته خدای تعالی « خلق الانسان من علق... علّم الانسان ما لم يعلم . کَلا اِنَّ الانسانَ لِبَطْغِي » [۹۶ - ۶] آورده است که مراد از انسانِ اوّل جنس بشر است ، و از انسان دوم آدم ابوالبشر یا آن کس که نوشتن می آموزد یا ادريس ، و از انسان سوم ابوجهل ؛ فایده دیگر مراعات ترصیع و توازن الفاظ در ترکیب است که بعضی مثال آن را گفته خدای تعالی « اَنْ تَضِلَّ احدهما فتذکر احدهما الآخری » [۲-۲۸۲] دانسته اند ؛ فایده دیگر آنکه ضمیری که ناگزیر از آوردن آنیم به ظاهر متصل شود ، همچون « أتيا أهل قرية استطعما أهلها » [۱۸-۷۷] که اگر می گفت « استطعماها » درست نبود ، چه آنان از قریه خواستار خوراک نشدند ، و چنین است اگر می گفت « استطعماهم » چه جمله « استطعما » صفت قریه نکره است نه اهل آن ، پس ناگزیر می بایستی در صفت ضمیری باشد که به قریه باز گردد و این جز با تصریح به ظاهر میسر نیست ، و این پاسخی است که سُبکی به سؤالی که صلاح صفدی در این باره در اشعار ذیل از او کرده بود داده است :

اسبَدنا قاضی القضاة ومن اذا  
بدا وجهه استحيا له القمران



ای خواجه قاضی القضاات ما وای آنکه چون رویش  
 آشکار شود ماه و خورشید آزر مگین می شود .  
 و من کفّه يوم النّدى و براعه      علی طرسه بحران يلتقيان  
 و ای آنکه دستش در روز بخشندگی و خامه اش بر  
 صحیفه همچون دو دریا است که به یکدیگر می پیوندند .  
 ومن ان دجت في المشكلات مسائل      جلاها بفكر دائم اللّمعان  
 و ای آنکه چون در دشواریها مسائلی تاریک شود ،  
 به فکر پیوسته درخشنده ای آنها را روشن می کند .  
 رأيت كتاب الله أكبر معجز      لأفضل من يهدي به الثّقان  
 دیدم کتاب خدا را که بزرگتر معجزی از برترین  
 کسی است که ثقلین بدان هدایت می شود .  
 ومن جملة الاعجاز كون اختصاره      بإيجاز ألفاظ و بسط معان  
 و از جمله اعجاز آن مختصر بودن الفاظ آن است  
 که با لفظهای موجز معانی را می گسترند .  
 ولكنني في الكهف أبصرت آية      بها الكفر في طول الزّمان عيان  
 ولی در سوره كهف آیه ای دیدم که از آن  
 پوشیدگی در سراسر زمان آشکار است .  
 وما هي الا استطعموا أهلها فقط      تری استطعماهم مثله ببيان  
 و آن نیست جز «استطعموا اهلها» که «استطعماهم»  
 درست در بیان همانند آن به نظر می رسد .  
 فالحكمة الغراء في وضع ظاهر      مكان ضمير ان ذاك لسان  
 پس چه حکمت غرّایی در گذاشتن اسم ظاهر به جای  
 ضمیر است که لابد به منظوری چنین است .  
 فأرشد على عادات فضلك حيرتي      فما لي بها عند البيان يدان



پس به عادات فضل خود سرگردانی مر اهدایت کن که من دستی در بیان آن ندارم.  
 تنبیه - اعاده ظاهر به معنای آن نیکوتر از اعاده به لفظ است چنانکه در آیه‌های  
 «انّالانضیع أجر المصلحین» [۷-۱۷۰] ، و «انّالانضیع أجر من أحسن عملاً» [۱۸-۳۰]  
 و همانند آن دیدیم ، و از آن است «ما یودّ الذین کفروا من اهل الکتاب و لا المشرکین  
 ان ینزل علیکم من خیر من ربکم واللّه یختصّ برحمته من یشاء» [۲-۱۰۵] که انزال خیر  
 مناسب با ربوبیت است ، و لفظ «رب» بالفظ «الله» اعاده شده است ، چه اختصاص  
 دادن مردمان به خیر مناسب با الهیت است ، و دایره ربوبیت گسترده تر ؛ و از آن است  
 «الحمد لله الذی خلق السموات و الارض . . . بر بتهم یعدلون» [۶-۱] . و اعاده کردن  
 آن در جمله دیگر نیکوتر از اعاده در یک جمله است ، از آن جهت که از یکدیگر جدا  
 می شود ، و چون فاصله زیاد شود ، ظاهر آوردن نیکوتر از اضممار است تا ذهن در یافتن  
 مرجع اشتغال پیدا نکند که در نتیجه آنچه که به آن آغاز کرده بود از آن فوت می شود ،  
 همچون گفته خدای تعالی «و تلک حجّتنا آتیناها ابراهیم علی قومه» [۶-۸۳] پس از  
 گفته دیگرش «و اذ قال ابراهیم لآزر» [۶-۷۴] .

نوع چهاردهم ایغال ، و به نام دیگر امعان است ، و آن پایان دادن سخن است  
 به چیزی که از آن نکته‌ای حاصل می شود که معنی بدون آن تمام است ؛ و بعضی گفته‌اند  
 که آن مخصوص به شعر است و این سخن درست نیست ، چه در قرآن نیز آمده است ،  
 همچون «یا قوم اتبعوا المرسلین . اتبعوا من لایسئلكم اجرا وهم مهتدون» [۳۶-۲۱] که  
 در آن «وهم مهتدون» ایغال است ، از آن جهت که معنی بدون آن تمام است ، چه رسول  
 بدون شک «مهتد» است ، ولی در آن افزایش مبالغه در تشویق مردمان به پیروی از  
 پیامبران است ؛ و ابن ابی الاصبغ «ولا تسمع الصمّ الدعاء اذا ولّوا مدبرین» [۳۰-۵۲]  
 را از این گونه دانسته است ، چه «اذا ولّوا مدبرین» افزودن بر معنی و برای مبالغه در  
 فایده نبردن کسانی است که روی سخن با ایشان است ؛ و دیگر «ومن أحسن من الله حکماً  
 لقوم یوقنون» [۵-۵۰] که در آن «لقوم یوقنون» افزودن بر معنی و برای ستایش مؤمنان



و گوشه زدن به نکوهش جهودان است که از ایقان دورند ؛ و همچون « انه لحق مثل ما أنکم تنطقون » [۵۱-۲۳] که در آن « مثل ما . . . » به جهت تحقق یافتن وعده و ناگزیری بودن و شک ناپذیر بودن آن ، ایغال و افزودن بر معنی است .

نوع پانزدهم تذلیل ، و آن آوردن جمله ای در پی جمله دیگر است ، بدان صورت که جمله دوم مشتمل بر معنی جمله اول باشد تا سبب تأکید آن شود و معنی بر کسی که آن را دریافته است مفهوم شود ، و در نزد کسی که آن را دریافته است بیشتر جایگزین شود ، همچون « ذلک جزیناهم بما کفروا و هل یجازی آلا الکفور » [۳۴-۱۷] ، و « وقل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقاً » [۱۷-۸۱] و « أفان مت فهم الخالدون » [۲۱-۳۴] ، و « کل نفس ذائقة الموت » [۳-۱۸۵] ، و « و یوم القيامة یکفرون بشرکم ولا ینبشک مثل خبیر » [۳۵-۱۴] .

نوع شانزدهم طرد و عکس است ، و طبعی گفته است که آن عبارت از آوردن دو سخن است که با منطوق سخن اول مفهوم سخن دوم تقرّر پیدا کند ، و بالعکس ، همچون گفته خدای تعالی « لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم و الذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرّات » تا آنجا که « لیس علیکم و لا علیهم جناح بعدهن » [۲۴-۵۸] که منطوق فرمان استیذان در آن اوقات مقرر و مفهوم رفع « جناح » در جز آن اوقات است ، و بالعکس ؛ و نیز « لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون » [۶-۶۶] ، و من می گویم که مقابل این نوع در ایجاز احتباك است .

نوع هفدهم تکمیل است که احترااس نیز نامیده می شود ، و آن عبارت از این است که پس از سخنی که توهّم خلاف مقصود از آن می رود ، سخنی برای از بین بردن آن توهّم آورده شود ، همچون « أذلة علی المؤمنین أعزة علی الکافرین » [۵-۵۴] که اگر به « أذلة » اکتفا می کرد چنان تصوّر می شد که این از ناتوانی ایشان است ، و این توهّم با آوردن « أعزة » از میان رفت ؛ و همچون « أشداء علی الکفّار رحماء بینهم » [۴۸-۲۹] که اگر تنها به « أشداء » اکتفا می شد تصوّر درشتی و خشونت ایشان می رفت ؛ و همچون



«تخرج بیضاء من غیر سوء» [۲۰-۲۲] ؛ و همچون «لا یحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لایشعرون» [۱۸-۲۷] که برای رفع توهّم نسبت ستمگری به سلیمان بیان بدین صورت آمده است ، و همانند آن است «فتصیبکم منهم معرة بغیر علم» [۴۸-۲۵] ؛ و نیز چنین است «قالوا نشهد انک لرسول الله ، والله یعلم انک لرسوله ، والله یشهد ان المنافقین لکاذبون» [۱-۶۳] ، که جمله میانین برای این است که توهّم آن نرود که تکذیب به نفس الامر تعلق می گیرد ؛ چنین است در عروس الافراح . و اگر گفته شود که هر یک از اینها معنای جدیدی را می رساند و بنابراین اطناب نیست ، در پاسخ می گوئیم که برای پیش از آن از حیث رفع توهّم اطناب است ، هر چند در نفس خود معنایی داشته باشد . نوع هجدهم تتمیم است ، و آن عبارت از این است که بر سخنی که ایهامی در آن نیست ، برای نکته ای ، مثلاً مبالغه ، سخنی دیگر افزوده شود همچون سخن خدای تعالی «و یطعمون الطّعام علی حبه» [۷۶-۸] که با وجود دوست داشتن خوراک (علی حبه) خوراندن آن به دیگران نیکوتر و مزد آن افزونتر است ، و همانند آن است «و آتی المال علی حبه» ، و «ومن یعمل من الصّالحات وهو مؤمن فلا یخاف» [۲۰-۱۱۲] که «و هو مؤمن» در آن در نهایت زیبایی است .

نوع نوزدهم استقصاء است ، و آن عبارت از این است که گوینده یک معنی را در نظر بگیرد و پس از بیان کامل همه اوصاف ذاتی آن همه عوارض و لوازم آن را نیز بیان کند و برای کسی که بخواهد پس از آن درباره آن معنی سخن گوید چیزی بر جای نمانده باشد ، همچون گفته خدای تعالی «أیود أحدکم أن تکون له جنّة . . . الآیة» [۲-۲۶۶] که اگر خدای تعالی بر «جنّة» اقتضای می کرد بسنده بود ، ولی به این اکتفا نکرد و در توضیح آن گفت «من نخیل و أعناب» که اگر کسی در آنها دچار مصیبت شود این مصیبت بزرگتر خواهد بود ، سپس بر آن افزود «تجری من تحتها الانهار» که توصیف را تمامتر کرده و پس از آن دو تتمیم برای کاملتر کردن وصف گفت «فیها من کل الثمرات» ، و بدین ترتیب همه آنچه را در آن باغها بود برشمرد تا دلسوزی



بر تباه شدن آنها بیشتر شود ؛ سپس در وصف دارندۀ آن باغها گفت «وأصابه الكبر» و بر آن چیزی افزود که پس از پیری مصیبت را دردناکتر می کند و آن داشتن فرزندان (ذریّه) است ، آن هم فرزندی ناتوان (ضعفاء) ، و سپس کمال بدبختی را با نابود شدن این باغها در سریعترین زمان با «فأصابها اعصار» بیان کرد ، و چون امکان آن هست که با این «اعصار» سرعت نابودی فراهم نشود ، گفت که در آن آتش است (فیه نار) ، و برای رفع این احتمال که آتش نتواند با تری درختان و بودن نهرها کاری صورت دهد ، از سوختن با «فاحترقت» خبر داد ، و این نیکوترین و تمامترین استقصائی است که در سخن آمده است . و ابن ابی الاصبغ گفته است که فرق میان استقصاء و تتمیم و تکمیل در آن است که تتمیم بر معنی ناقص وارد می شود و آن را تمام می کند ، و تکمیل بر معنی تام وارد می شود ، و استقصاء بر معنی تام کامل وارد می شود و لوازم و عوارض و اوصاف و اسباب آنرا بر می شمارد ، تا همه آنچه را که خاطر بدان تعلق دارد فرا گیرد و جای سخن دیگری باقی نماند .

نوع بیستم اعتراض است که قدامه آنرا التفات نامیده است ، و آن عبارت از آوردن یک یا چند کلمه که محلی از اعراب ندارد در اثنای سخن یا دو سخن است که از لحاظ معنی به یکدیگر پیوستگی دارند ، برای آنکه نکته ای جز دفع ایهام از آن دریافت شود ، همچون گفته خدای تعالی «و يجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون» [۱۶-۵۷] که «سبحانه» جمله معترضه ای است برای تنزیه خدای تعالی از داشتن دختر و نمایاندن زشتی کار کمی که چنین نسبتی به خدا می دهد ؛ و نیز «لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنین» [۴۸-۲۷] که جمله استثناء جمله معترضه ای برای تبرک جستن به آن است ؛ و اعتراض به بیش از یک جمله همچون «فأتوهن من حيث أمركم الله ، ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين» ، نساؤکم حرث لکم» [۲-۲۲۳] که در آن «نساؤکم» پیوسته به «فأتوهن» و بیان کننده آن است ، و میان آنها جمله هایی برای انگیختن به پاکیزگی و دوری از پلیدی آمده است ؛ و این گفته خدای تعالی «یا أرض ابلعی ماءك»



[۱۱۱-۴۴] تا آنجا که « و قبل بعداً » که در آن سه جمله معترضه آمده است ، و آن « و غیض الماء ، و قضی الامر ، و استوت علی الجودی » است . در الاقصی القریب آمده است که نکته در این آیه افاده این معنی است که این امر ناگزیر در میان دو گفته واقع شده است ، و اگر آن را در آخر می آورد تأخّر آن آشکار می بود ، و چون در میانه آمده است خود دلیل آن است که تأخّر پیدا نکرده است ، و باید دانست که در آن اعتراض در اعتراض است ، چه « و قضی الامر » معترضه میان « و غیض » و « و استوت » است از آن جهت که استواء پس از غیض صورت می گیرد ؛ و دیگر « و لمن خاف مقام ربّه جنتان » [۵۵-۴۶] تا آنجا که « متکئین علی فرش » که در آن هفت جمله معترضه آمده است در صورتیکه « متکئین » حال فرض شود ، و در جز این صورت اعتراض در اعتراض است ؛ و همچون « فلا أقسم بمواقع النجوم ، و انه لقسم لو تعلمون عظیم ، انه لقرآن کریم » [۷۷-۵۶] که در آن « و انه لقسم لو تعلمون عظیم » جمله معترضه میان قسم و جواب آن است ، و « لو تعلمون » برای بزرگداشت مورد قسم میان قسم و صفت آن معترضه است و خبر دادن از اینکه آن را عظمتی است که از آن آگاهی ندارند . و طیبی در التبیان گفته است که زیبایی و نیکویی اعتراض به آن است که ناگهان می رسد و همچون حسنه ای است که از جایی که چشم داشت رسیدن آن نبوده رسیده باشد .

نوع بیست و یکم تعلیل است و فایده آن تقریر مطلب و رسانا تر شدن آن است ، چه نفوس برای پذیرفتن حکمهایی که با علتهای آنها همراه باشد آماده تر است ، و بیشتر تعلیل در قرآن بر تقدیر پاسخ پرسشی است که جمله نخستین مقتضی آن بوده است ، و حروف آن لام است و « إن » و « أن » و « إذ » و « باء » و « کی » و « من » و « لعل » ، و مثالهای آن هنگام بحث از ادوات گذشت ؟ و از جمله آنچه مقتضی تعلیل است لفظ « حکمة » است همچون گفته خدای تعالی « حکمة بالغه » [۵۴-۵] ، و بیان هدف از آفریدن همچون « جعل لكم الأرض فراشاً و السماء بناء » [۲-۲۲] و « ألم نجعل الأرض مهاداً و الجبال أوتاداً » [۷۸-۷] .



## مطلوب الفقراء

از

محمد تقی دانش پژوه

دو سال پیش در کتابخانه دانشگاه آن آربر در میشیگان امریکا رساله کوچکی در درویشی دیدم به شماره ۴۱۳ که بالطف آقای لو تر خاورشناس گرامی آن شهر و آقای سوچک دانشمند آشنای به چندین زبان و خاتم دانشمند ایشان عکسی از آن به دست من رسیده است و از لطف همه ایشان بسی سپاسگزارم. اینک که دوباره به امریکا آمده و در گوشه‌ای در دانشگاه شیکاگو هستم این رساله را از روی این نسخه نوشته و به خوانندگان گرامی تقدیم میدارم.

من این رساله را در جای دیگر ندیدم و گمان دارم که مضامین آن در رساله‌های درویشی دیگر باشد. آن را با فتوت نامه سلطانی کاشفی سنجیدم مگر یکی دوسه جا میان آن دو ماندگی ندیدم.

پیداست که مؤلف که شاید از سده ۱۱ و ۱۲ باشد چندان دانشمند نبوده و یا اینکه نویسنده نسخه نادان بوده و در نوشتن آن اشتباهاتی کرده است ولی با همه این خطاهای ادبی آگاهی‌های تازه‌ای در باره درویشی و جوان‌مردی بجا می‌دهد که شاید در جاهای دیگر نباشد و بدانش و فرهنگ این گروه با آن تا اندازه‌ای بهتر آشنا می‌شویم. تا می‌توانستم در تصحیح آن کوشیدم بی آنکه از اصل تجاوز کنم و نقطه‌گذاری کردم و بند بند ساختم تا بهتر بتوان به مطالب آن دست یافت. و صف نسخه را در گزارشی که به دانشگاه داده‌ام نوشته‌ام.

نام رساله «مطلوب الفقراء و منتخب ارشاد الواصلین» دو جا در آغاز نسخه



پیش از آغاز خود رساله و همچنین در پایان رساله دیده می شود .

فهرست مطالبهای آن در آغاز نسخه چنین است :

فهرست رساله<sup>۱</sup> مطلوب الفقراء :

- (۱) حمد و صلوة و بیان دلق فقیری پوشیدن و حقیقت فقر دانستن ۱
- (۲) بیان سؤال که درویشی بر کدام شخص نازل شد و جواب ۲
- (۳) بیان چهارده خانواده ۲
- (۴) بیان دوازده امام که کدام اند و جواب ۳
- (۵) بیان پنج تن طریقت کدام اند ۴
- (۶) بیان مولا علی اول و آخر کدام کلمه گفت ۴
- (۷) بیان سؤال اول فقر چیست تا آخر ۴
- (۸) بیان در وجود چند پادشاه اند و چند وزیر ۶
- (۹) بیان کلمات و مقام ایشان به چه تعلق دارد ۷
- (۱۰) بیان کلاه بر چند نوع است و ایمان خرقه چیست ۱۱
- (۱۱) بیان وجود چند اند و عناصر چند و نفس چند و قلب چند و غیره ۱۲
- (۱۲) بیان ذکر چند اند و جواب آن (۱۳)
- (۱۳) بیان اسامی اولیاء و غوث و قطب ۱۴
- (۱۴) اتمام رساله ۱۵



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، و الصلوة و السلام على رسوله محمد وآله و اصحابه اجمعين .

(۱) بدان ای درویش که : دلّ فقیری پوشیدن و حقیقت فقر دانستن بر همه حال پوشان شرط و واجب است ، اگر بدانند ایشان را حال پوشیدن روا نباشد ، که چهار مقام و چهار کلیمه و شرایط فقر تحقیق نکنند و عمل نکنند ، در روز قیامت حال نشود ، و در حضور نبی و علی و زمره درویشان شرمنده برخاسته شود .

(۲) سؤال ، اگر ترا پرسند که [۲ر] درویشی بر کدام شخص نازل شد ، و به کدام وقت ؟

جواب بگو که : بعد از جنگ بدر حضرت پیغمبر علیه السلام و مولا علی و همه اصحاب در مسجد مدینه نشسته بودند که فرمان رب العزة شأنه [ به ] جبرئیل رسید که دلّ فقیر از صوف درخت طوبی نزد دوست من گرفته برو ! که جبرئیل همچنان کرد ، نزد پیغمبر آورد ، و گفت : حق تعالی ترا سلام فرستاده و گفته : این دلّ بر تو عطا فرمودیم ، و تو بر آنکس بخشد که من آن را قبول کنم ، و صفت ستار العیوب دانسته باشد رسول گفت : الفقر فخری ، و الفقر [لا] شیء بعده . حضرت همه یاران را فرمودند شما را دهم ، شما چه کنید ، همه اصحابان به مرتبه خود جواب [۲پ] دادند . بعد حضرت علی کرم الله وجهه را پرسیدند . حضرت علی جواب داد که من عیب پوشی خلق خواهم کرد . حضرت گفت : حق تعالی فرموده است که این علم سینه و دلّ به علی عطا باید فرمود . اول امام حسن ، دوم امام حسین ، سیوم کمیل بن زیاد ، چهارم خواجه حسن بصری ، و چهارده خانواده . حضرت امام حسن حکم ارشاد کردند بعد شهادت حضرت علی کرم الله وجهه . که این خرقة درویشی خواجه حسن بصری دو خلیفه را ارشاد فرمودند : اول یکی حبیب عجمی ، دوم واحد بن زید . از حبیب عجمی نه خانواده .



اینست : حبیبیان از حبیب [۳ر] عجمی . دویم طیفوریان از بایزید بسطامی ، سیوم کرخیان از معروف کرخی . چهارم سقطیان از سری سقطی . پنجم جنیدیان از جنید بغدادی . ششم کازرونیان از ابواسحاق کازرونی . هفتم طوسیان از ابوالفرج یوسف بن علاءالدین طوسی . هشتم فردوسیان از نجم الدین فردوسی . نهم سهروردیان از ابونجیب ضیاءالدین سهروردی ،

پنج خانواده از عبدالواحد بن زید :

اول زیدیان . دویم عیاضیان از فضیل بن عیاض . سیوم ادهمیان از ابراهیم ادهم بلخی . چهارم هیریان از امین الدین هیرث المرعشی . پنجم چشتیان [۳پ] از ابواسحاق چشتی .

(۳) سؤال اگر ترا پرسند که دوازده امام کدام اند ؟ بگو که : اول امام حضرت علی کرم الله وجهه ، دویم امام حسن ، سیوم امام حسین ، چهارم امام زین العابدین ، پنجم امام محمد باقر ، ششم امام جعفر صادق ، هفتم امام موسی کاظم ، هشتم امام علی موسی ، نهم امام تقی ، دهم امام تقی ، یازدهم امام حسن عسکری . دوازدهم امام محمد مهدی آخر الزمان .

و حضرت علی را دلق صوف پوشانیدند ، و علم لدنی در سینه معمور کردند ، معانقه و مصافحه کردند ، و فرمودند که شما به آن عطا فرمایید [۴ر] که لایق باشد . بعده حضرت علی کرم الله وجهه [به] امام حسن و امام حسین و کمیل بن زیاد و خواجه حسن بصری عطا فرمودند ، ایشان رواج دادند ، آن همه در ملک عرب جاری شد . (۴) بگو (۱) : ف فنا کردن خود را در ذات حق ، و غیر را دور کردن . قاف قهر کردن بر نفس خود . و در رضای حق ماندن . ی در یاد حق بودن تا یقین آید .

(۵) اگر ترا پرسند که پنج تن طریقت کدام اند ؟

بگو : پنج تن ارشاد طریقت : حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم ،



و حضرت علی کرم الله وجهه ، و حضرت بی بی فاطمة الزهراء ، و حضرت امام حسن و حضرت [ ۴ ب ] امام حسین .  
و پنج تن دیگر حقیقت اینست : آتش و باد و آب و خاک و هوا که قوام جهان ایشان قایم اند .

(۶) اگر ترا پرسند که در حق پنج تن کدام آیت نازل گشت ؟ بگو : انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم .

(۷) سؤال اگر ترا پرسند که مولا علی اوّل و آخر کدام کلمه گفت ؟  
جواب بگو : لا اله الا الله ، محمد رسول الله ، و آخر کلمه این گفت : لا اله الا الله ، هادی هو الله ، محمد فقیر باب الله .

(۸) گفت : ای درویش اول فقیر چیست ، و آخر فقیر چیست ، خانه فقیر چیست ، و کلید فقیر چیست ، جامه فقیر چیست و تاج فقیر چیست ، [ ۵ ر ] و کمر بند فقیر چیست ، و لقمه فقیر چیست ، و مرکب فقیر چیست ، و میوه فقیر چیست ، و گنج فقیر چیست ، و اهل فقیر چیست :

جواب بگو : اوّل فقیری فنا ، و آخر فقیری بقا ، خانه فقیری قناعت ، و کلید فقیری ارادت است ، لقمه فقیری صبر است ، و راه فقیری بینایی است ، و مرکب فقیری شوق الهی است ، و راحت فقیری شکر خدای تعالی است ، و مقصود فقیری معرفت است ، و گنج فقیری مسکینی است ، و اصل فقیری رضای و تسلیم است ، و تاج فقیری توکل است ، و کمر بندی فقیری خدمت کردن است ، و جامه فقیری راست گفتن ، و دین فقیری پیدا بودن ، و فرض فقیری ذکر الله کردن ، و سنت فقیری معرفت حق [ ۵ پ ] حاصل کردن ، و واجب فقیری معرفت خود .

هر که این سؤال و جواب نداند لقمه خوردن روا نباشد .

(۹) ای درویش شریعت قول است ، و طریقت فعل است ، و حقیقت دریافت است ، و معرفت شناختن است . دیگر شریعت شیر است ، و طریقت جغرات است ،



و حقیقت دوغ است ، و معرفت روغن است . دیگر شریعت پوست است ، و طریقت گوشت است و حقیقت استخوان است ، و معرفت مغز است .

(۱۰) ای درویش در تن تو کدام جای مسلمان است ، و کدام جای مسافراست ، و کدام جای مؤمن است ، و کدام جای کافر است ؟

جواب بگو : سر من مصحف است و دل من مؤمن است ، زبان من مسلمان است ، [ ۶ ر ] و پای من مسافر است ، و نفس من کافر است .

(۱۱) ای درویش در وجود تو چند پادشاه و چند وزیر اند ؟

جواب بگو که : سه پادشاه و سه وزیر اند . اوّل پادشاه روح ، وزیر او عقل . دویم پادشاه دل ، وزیر او زبان . سیوم پادشاه نفس ، وزیر او شیطان است . روح را عقل گوید که : تو ذات حق را حاصل کن . و دل را زبان گوید که : هر طرف تو باشی من رفیق تو باشم . و نفس را شیطان گوید : آنچه بد کار است بکن که بعد از مرگ بجای خواهی یافت .

(۱۲) سؤال ای درویش چند امام اند و چند قبله اند ؟

جواب بگو : پنج امام ، و پنج قبله اند . اول امام تن است ، دویم امام جان است ، سیوم امام عقل است ، و چهارم امام فهم است ، [ ۶ پ ] و پنجم امام دل است . اوّل قبله عرش است ، دویم قبله کرسی است ، سیوم قبله بیت المقدس است ، چهارم قبله بیت المعمور است ، و پنجم قبله کعبه .

(۱۳) سؤال ، اگر تو را پرسند که چهار مقام و چهار کلمه ایشان کدام اند و به چه وجود تعلق دارند ؟

جواب بگو : اول مقام ناسوت است ، از واجب الوجود تعلق دارد ، و کلمه ایشان ، یعنی : کلمه شریعت ، اینست : « لا اله الا الله ، محمد رسول الله » ، حضرت جبرئیل علیه السلام آورده اند . دوم مقام ملکوت است ، از ممکن الوجود دارد ، کلمه ایشان ، یعنی : کلمه طریقت ، اینست : « لا اله الا الله بقدرته محمد رسول الله بخلافه »



حضرت میکائیل علیه [۷ر] السّلام آورده‌اند . سیوم مقام جبروت است ، از ممتنع الوجود تعلق دارد ، کلمه<sup>\*</sup> ایشان ، یعنی : کلمه<sup>\*</sup> حقیقت ، اینست : «لا اله الا الله بعظمته محمد رسول الله برسالته» ، حضرت اسرافیل آورده‌اند . چهارم مقام لاهوت است ، از عارف الوجود تعلق دارد ، کلمه<sup>\*</sup> ایشان ، یعنی بر کلمه معرفت ، اینست : «لا اله الا الله حقاً حقاً ، محمد رسول الله صفا صفا» . هر درویش که دلق پوشد ، و این های نداند دلق پوشیدن برو حرام است .

(۱۴) رسول اگر ترا پرسند ای درویش کلمه<sup>\*</sup> ذات کدام است ؟

جواب بگو : کلمه<sup>\*</sup> ذات اینست : «لا اله الا الله ، انا واحد الله» کلمه<sup>\*</sup> خلافت اینست : «لا اله الا الله ، آدم خلیفه الله» . و کلمه<sup>\*</sup> [۷پ] رسالت اینست : «لا اله الا الله انا رسول الله محمد» . اوّل و آخر کلمه این گفتند : اول کلمه<sup>\*</sup> «لا اله الا الله ، ابراهیم خلیل الله» و آخر کلمه<sup>\*</sup> «لا اله الا الله ، انا احد بلامیم» . و کلمه وحدانیت اینست : «لا اله الا الله صاحب الوجدانیه الفردانیة الصّمدانیة المقدیمیة الازلیة الأبدیة»<sup>(۱)</sup> . کلمه<sup>\*</sup> فقیر آن اینست : «لا اله الا الله ، فقر هادی هو الله ، الفقر محمد رسول الله» . کلمه<sup>\*</sup> عاشقان اینست : «لا اله الا الله ، محمد محبوب الله» . کلمه<sup>\*</sup> قلندران اینست : «لا اله الا الله هادی هو الله» . کلمه<sup>\*</sup> واصلان اینست : «لا اله الا الله ، محمد شاهد الله» [۸ر] کلمه<sup>\*</sup> ذات اینست : «لا اله الا الله ، انما انا الله ، الا انا وحده لا شریک له .

(۱۵) سؤال اگر ترا پرسند که به وقت چهار ابرو تراشیدن چه باید گفت .

جواب بگو : این بخواند : «مخلّقیں رؤسکم مقصّریں لاتخافون ، فعلم ما لم تعلموا» [۱ا] فجعل من دون ذلک فتحاً قریباً .

(۱۶) نیت وضوی طریقت اینست : «نویت ان اتوضأ لترك الدنیا و مافیها و تقبّل النفس الامارة و غیر واستباححت الورثة» (۱۹)

(۱۷) ای درویش غسل طریقت اینست : «نویت ان اغتسل من غسل الطریقة لطهر القلب» [ب] یخرج لاغبار و من جمیع الاشغال الدنیا و ما سوى الله تقرّباً الى الله تعالی (؟!) «



(۱۸) آیت پیاله «الیوم الملک لکم دینکم» تا آخر «دینکم» بخواند ، بعده این آیت بخواند : «ان الابرار یشرّبون من کاس کان مزاجها کافورا ، ان الابرار یسقون فیها کاسا کان مزاجها کافورا ، و سقاہم ربہم شراباً طهوراً (۱۹)»

(۱۹) این آیت رنگ کردن است : «صبغة الله ومن احسن من الله صبغة» ، ونحن له عابدون

(۲۰) این آیت بی نوایی ، و بکجکول به دست راست گیرد ، بگوید : «و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقه» . و سؤال به آواز بلند [۹ر] کند : «شیء لله و توفیق من الله» ، آنچه در بکجکول می افتد به غیر کراهیت بخورد ، و هر چه بدهد قبول کند ، و بر درها استاده نشود ، «لارد فلا کد» بر خو [د] اختیار کند . و چون بازگشته آید ، بگوید : «ان الله هو رزاق ذو القوة المتین» .

(۲۱) به وقت چهری و رومال گرفتن بگوید : «قال [هی] عصای اتو کؤ علیها و اهش بها علی غنمی ولی فیها مآرب اخر [ی]»

(۲۲) اگر ترا پرسند که صفائی چهار ابرو که اختیار کرده بود ؟

بگو : جمال الدین اوجی اختیار کرده بود و خود را مردمی ساخت . وقتی که انسان فوت شود موی بدن همه بریزند ، وقت دلق پوشیدن می پنداشت که این کفن است . پس فقیر را باید که خود را مرده [۹پ] سازد ، و حدیث «موتوا قبل ان موتوا» (۲۳) ای درویش وقت بستر کردن این بخواند : «لیبسط الفقر ایش علی التراب رب المشرقین و رب المغربین ، فبای آلاء ربکما تکذبان» .

(۲۴) ای درویش وقت سجود این بخواند : «اسجد و اقرب»

(۲۵) ای درویش وقت دلق پوشیدن این بخواند : «ثیابهم من سندس خضر و استبرق و حلّوا اساور من فضة : اذا اراد الله شیئا ان یقول له فیکون» .

(۲۶) به وقت تاج پوشیدن این بخواند : «اللهم [۱۰ر] انت الملک الحق الذی لا اله الا انت ، تاجا تمجیدا ، اذا رأیت مجیداً اونصرة سرورا»



(۲۷) در وقت انداختن سبلی در گلو بخواند : « [ولا] تلبسوا الحق بالباطل وتکتبوا الحق وانتم تعلمون » .

(۲۸) در وقت ستمه بستن بگوید : « یقتلون جعل وردا و صرحا (؟!) »

(۲۹) در وقت لنگک و لنگونه بستن بخواند : « اللهم استر ذنوبنا و طهر قلوبنا و نظر علی خروجنا (؟!) » .

(۳۰) در وقت کمر بستن این بخواند : « اللهم تبت علی جهاد النفس الامارة ، واما من خاف مقام ربّه و نهی النفس [ ۱۰ ب ] عن الهوی ، فان الجنة هی الماوی »

(۳۱) در وقت کجکول شستن بخواند : « اللهم طهر بسم الله مجریها و مرساها ، ان ربی لغفور رحیم »

(۳۲) اگر ترا پرسند که سر کجکول چیست بگو : « بسم الله الرحمن الرحیم »

(۳۳) ای درویش برگریبان خرقه چه نوشته ، بگو : « یا صبور ، یا شکور یا کریم ، یا مدید » .

و بردامن خرقه : « یا احد یا صمد ، یا فرد »

(۳۴) وقت خرقه شستن این بخواند : « اللهم طهر بعشقک و بنوک »

(۳۵) اگر ترا پرسند به وقت فقیر کردن سه مو میگیرند ، آن [ ۱۱ پ ] موی چه خاصیت دارد ؟

جواب بگو : اول موی بخل ، دویم موی جهل ، سیوم موی قهر (۱)

(۳۶) اگر ترا پرسند کلاه بر چند نوع است ؟

بگو : چهار نوع است : یکی ترکی ، دویم ترترکی ، و سیوم ترکی ، و چهارم ترکی (۱؟) ، حضرت علی را عطا فرمود .

(۳۷) اگر ترا پرسند چند خانه ؟

بگو : چهارخانه اول خانه شریعت ، دویم خانه طریقت ، سیوم خانه حقیقت چهارم خانه معرفت .



(۳۸) کلاه را چهار حرف است : اول کاف ، یعنی : کلام بد بیهوده نکند ،  
دویم لام ، لعنت بر هیچ کس نکند ، سیوم الف ، الله را یاد و ذکر کند ، چهارم می  
هدایت از حق جوید .

(۳۹) ای درویش ایمان خرقه چیست ، و غسل خرقه چیست ، و قبله خرقه  
چیست ، و کلید خرقه چیست ، [ ۱۱ ب ] و پوشش خرقه چیست ، و روشنائی خرقه  
چیست ، و تاریکی خرقه چیست ، و خرقه نرست یا ماده ؟

جواب بگو که : ایمان خرقه شادی ، اسلام خرقه پاکی ، و غسل خرقه ترك دنیا  
و کلید خرقه سرا است ، قبله خرقه حقیقت دریافتن ، و خوردن خرقه سوزن ، و پوشش  
خرقه مقتول ، و روشنائی خرقه راست گفتن ، تاریکی خرقه دروغ گفتن است .

(۴۰) سؤال اگر ترا پرسند که شریعت چیست ، و طریقت چیست ، و حقیقت  
چیست ، و معرفت چیست ؟

جواب بگو : شریعت شکر کردن ، و طریقت زهد کردن ، و حقیقت ذکر کردن  
و معرفت فکر کردن .

(۴۱) ای درویش خو [ د ] را [ د ] نستن فرض الدین [ ۱۲ ر ] است . من عرف  
نفسه ، فقد عرف عرف ربه .

(۴۲) قال النبی<sup>(۱)</sup> علیه السلام . « انا فی وراء العرش احد<sup>(۲)</sup> » ، و فی السماء احمد ،  
و فی الارض محمد ، و فی تحت الثری محمود »

(۴۳) نیز فرمود : ان فی جسد ابن آدم مضغة ، و فی المضغة قلب ، و فی القلب  
فؤاد ، و فی الفؤاد نور ، و فی النور ستر ، و فی السّرانا »

(۴۴) ای درویش چند وجوداند ؟

جواب : چهاراند ، یعنی : واجب الوجود ، ممکن الوجود ، و ممتنع الوجود ، و  
عارف الوجود .

۱- اصل : نبی .

۲- اصل : ما فی الوری العرشى... فی التحت السرا محمود



(۴۵) سؤال [۱۲ پ] چند عناصر اند ؟

جواب : چهاراند ، یعنی : خاک ، آب ، باد ، و آتش .

(۴۶) سؤال چند نفس اند ؟

جواب چهار نفس اند ، یعنی : اول نفس اماره ، دوم نفس لوّامه ، سیوم

نفس مطمئنه<sup>(۱)</sup> ، چهارم نفس ملهمه .

(۴۷) سؤال چند قلب اند ؟

جواب چهار قلب اند ، یعنی اول قلب علیم ، دوم قلب سلیم ، سیوم قلب شاکر

چهارم قلب ذاکر .

(۴۸) سؤال چند ارواح اند ؟

جواب : چهاراند ، یعنی اول روح نبات ، دوم روح جمادی ، سیوم روح حیوانی

چهارم روح انسانی .

(۴۹) سؤال در وجود انسان چند چیز اند ؟

جواب : سه چیزاند ، یعنی : [۱۳ ر] یکی نفس ، دوم روح ، سیوم قلب .

ولی در حرف هر ایک است این محل است هر سه (؟) یکی فهم است . «جعلت

النفس طريقة الزّاهدين<sup>(۲)</sup> ، جعلت فی الروح طريقة العاشقين ، جعلت فی القلب طريقة

العارفين » روح را سفلی وعلوی و کونی و قدسی نیز گویند . این چهار روح بر چهار وجود

قایم اند ، یعنی روح جمادی بر واجب الوجود ، روح نباتی بر ممکن الوجود ، روح حیوانی

بر ممتنع الوجود ، و روح انسانی بر عارف الوجود پس واجب الوجود در نظر می آید ، براو

ممکن الوجود سوار است ، و براو ممتنع الوجود سوار است ، و براو عارف الوجود سوار

است ، همین قسم یک بر یک سوار شده و نام قالب گشت .

(۵۰) سؤال چند ذکر اند ، و به کدام [۱۳ پ] تعلّق دارند ؟

۱- اصل : مطمئنه .

۲- اصل : الذاهدين .



جواب پنج‌اند : ذکر جلی لقلقه<sup>۱</sup> به زبان واجب الوجود می‌کند . ذکر قلبی و سوسه به دل ممکن الوجود می‌کند . ذکر روحی مشاهده از روح ممتنع الوجود می‌کند . ذکر سری معاینه از روح القدس عارف الوجود می‌کند . ذکر خفی معاینه ، یعنی : در ذات فنا شدن . (۵۱) دیگر حضرت پیران پیر از ابوسعید المبارک المخرمی مرید شدند . و طبقه<sup>۲</sup> امامیه جاری نمودند که از امام علی موسی رضا خواجه<sup>۳</sup> معروف کرخی را فیض جذبیه رسیده بود .

(۵۲) دیگر حضرت دستگیر از خواجه اسودالله دینوری ، و ایشان از ابوالعباس ساوندی ، و ایشان از خواجه ابی عبدالله خفیف ، و ایشان از خواجه جنید بغدادی ، در چهارده خانواده می‌پیوندند .

(۵۳) دیگر شطاریه نام شده از عبدالشطاری ، و ایشان از خواجه محمد مغربی ، و ایشان از بایزید [ ۱۴ ر ] بسطامی ، و ایشان از امام جعفر صادق فیض یافته‌اند . (۵۴) دیگر از بایزید بسطامی دو طبقه شدند : یکی شطاریه ، دیگر مداریه که از شاه بدیع‌الدین شد . این هر دو طیفوریه خود را گویند .

(۵۵) دیگر نقش‌بندیه و طبقه‌های دیگر از امام امین و کمال بن زیاد می‌پیوندند . (۵۶) و اوئسیه خاص از رسول‌الله می‌رسند .

(۵۷) و بعضی می‌گویند که از امام فقر جاری نیست . غلط گویند ، که بعد از شهادت مولا علی امام حسن شد ، بعده امام حسین ، حسینی از علوی دینوری خواجه حسن بصری حاصل کردند ، و خدمت امامین بسیار کردند در جنگ امام علیه‌السلام وفات یافتند ، و خدمت مولا علی هم کردند ، حضور ایشان پانزده سال بودند ، و فیض یافتند .

(۵۸) دیگر نامه‌های چهار کتب<sup>(۱)</sup> و اطراف ایشان همین‌اند . در مشرق عبدالکریم

۱- گویا باید « رکن » باشد بگواهی عبارت « و اطراف ایشان » که پس از آن آمده است

و به گواهی فتوت‌نامه سلطانی ، ص ۷۳



[ ۱۴ پ ] در مغرب عبدالرحیم ، در جنوب عبدالوهاب ، در شمال عبدالرزاق .  
 (۵۹) دیگر از فرقه اولیاء چهل و چهار تن اند ، یعنی : چهار قطب ، و ده ابدال  
 نام ایشان عبدالسلام و عبدالمؤمن و عبدالکریم و عبدالرشید و عبدالغفور و عبدالمنعم و  
 عبدالوارث و عبدالملک و عبدالعزیز [ . . . ] و داو الورا (؟) شش اند ، نام ایشان  
 عبدالستار و عبدالقهار و عبدالجبار و عبدالغفار و عبدالشکور و عبدالرؤف و غوث  
 چهار اند ، نام ایشان عبدالقدوس و عبدالباری و عبدالمهیمن و عبدالقادر . و ده استادند  
 ایشان عبدالخالق و عبدالهادی و عبدالمسعود و عبدالفتاح و عبدالعلیم و عبدالباسط و عبدالحلیم  
 و عبدالعزیز المعز و عبدالقوی و عبدالمعطی . و شش نقباند ، نام [ ۱۵ ر ] ایشان  
 عبداللطیف و عبدالحسین و عبدالرحمن و عبدالسمیع و عبدالبصیر و عبدالعظیم . و چهار  
 نجبا اند ، نام ایشان عبدالجلیل و عبدالرقیب و عبدالحبیب و عبدالوکیل .

(۶۰) این صاحبان چهل و چهار تن یک تن اند ؛ اگر یکی را درد شود ، همه کس  
 صاحبان درد شوند ؛ و اینها از برای خدمت خلق الله از آسمان تا تحت الثری<sup>(۱)</sup> و از مشرق  
 تا مغرب و در بحر و بر مستعد اند . اگر کسی به اینها رسد ؛ شهریار شود ، و انصرام  
 کار خلق رساند .

(۶۱) هر درویشی را باید که این قدر علم بر خود گیرد ، و یاد کند ، و بران عمل  
 کند ، لازم است ، والا نه ، بروی دلق پوشیدن و پوشانیدن و لقمه خوردن و خوراندن  
 حرام است .

(۶۲) این رساله را مطلوب الفقراء و منتخب ارشاد الواصلین نام نهاده شد .

تمت تمام شد ، ختم رساله .



## فقر نامه

در کتابخانه دانشگاه لوس آنجلس مجموعه ایست به خط نستعلیق تازه به شماره W168 که در ص ۲۶-۲۹ آن این رساله را دیدم و هنگامی که در آن شهر بسر می بردم بنوشتن آن پرداختم و اینک تقدیم خوانندگان گرامی می دارم .

## فقر نامه

بسم الله الرحمن الرحيم بدانکه ارباب فقر می گفتند : هر درویش که این چهار کلمه و چهار مقام خبر ندارد ، لقمه فقیری خوردن و لباس فقیری پوشیدن و پوشانیدن بروی روا نباشد ، فردا روز قیامت در روبه روی خدای تعالی شرمنده خواهد شد .  
نعوذ بالله منها .

سؤال اگر ترا پرسند که درویشی بر چند چیز است . جواب بگو : بر هشت چیز است .

کدام کدام ؟ جواب بگو : چهار کلمه و چهار مقام :

اول مقام شریعت ناسوت است ، مهتر جبرائیل می داند ، کلمه شریعت می گوید :  
لا اله الا الله و محمد رسول الله .

دوم مقام طریقت ملکوت است ، مهتر میکائیل می داند ، کلمه طریقت می گوید :  
لا اله الا الله بعظمه محمد رسول الله خلیفته .

سیوم مقام حقیقت جبروت است ، مهتر اسرافیل می داند ، کلمه حقیقت می گوید :  
لا اله الا الله بید قدرته ، محمد رسول الله بر سالت .

چهارم مقام معرفت لاهوت است ، مهتر عزرائیل می داند ، و کلمه معرفت می گوید : لا اله الا الله حقاً حقاً ، محمد رسول الله صدقاً صدقاً .

قال النبی صلی الله علیه وسلم : الشریعة اقوالی ، و الطریقة افعالی ، و الحقیقة احوالی ، و المعرفة لبقاء الله تعالی .



دیگر بدانکه ارباب فقر گفته اند که : شریعت همچون درخت است ، و طریقت همچون شاخ ، و حقیقت همچون برگ است ، و معرفت همچون میوه است . اگر درخت نباشد ، این هر سه بجا پیدا شود .

و شریعت همچون پوست است ، و طریقت همچون گوشت ، حقیقت همچون استخوان ، و معرفت همچون مغز . اگر پوست نباشد ، این هر سه چیز در مانده و خراب شود . و شریعت همچون شیر است ، و طریقت همچون جغرات ، و حقیقت همچون مسکه است ، و معرفت همچون روغن است . اگر [شیر] نباشد این هر سه چیز از بجا پیدا شود .

سؤال : اگر ترا پرسند که در تن آدمی چند پادشاه و چند وزیر است ، جواب بگو : سه پادشاه و سه وزیر اند :

اول پادشاه روح است ، و وزیر وی عقل است ، پس او را [۲۷] وزیر می گوید که : ای پادشاه روح ، نیکی بکن و از بدی دور باش . اگر نیکی کنی ، دیدار حق تعالی یابی . و اگر بدی کنی ، در عذاب دوزخ سخت مبتلا گردی .

دوم پادشاه دل است ، و وزیر [و] ی زبان است . پس او را وزیر می گوید : ای پادشاه دل ، هر طرف که شما غالب شوید ، من نیز همان طرف می آیم .

سیوم پادشاه نفس است ، و وزیر وی شیطان . وزیر وی را می گوید : ای پادشاه نفس ، هر چه است در دنیا است ، و آخرت کدام کس دیده است . و زنا بکن و حرام بخور و شرب بنوش و هر چه می خواهی بکن . پس از مردن هر چه نوشته است همان خواهد شد .

سؤال : اگر ترا پرسند که در تن آدمی چند گوهر است ، و دشمن وی چندند ؟ جواب بگو :

اول گوهر عقل است و دشمن وی غضب .

دوم گوهر ایمان است و دشمن وی شرک است .



سیوم گوهر علم است و دشمن وی جہل .

چہارم گوهر حیاء است و دشمن وی طمع .

سؤال : اگر ترا پرسند کہ در تن آدمی کدام جا مصحف است ، و کدام جا مسلمان است ، و کدام [جا] کافر ، و کدام جا مسافر است ؟ جواب بگو :

سر مصحف است ، و دل مؤمن ، و زبان مسلمان است ، و نفس کافر است ، و پای مسافر .

سؤال : اگر ترا پرسند : چند قبلہ و چند امام است ؟ جواب بگو : پنج قبلہ و پنج امام اند :

اول قبلہ محراب است ، دوم قبلہ خانہ کعبہ ، سیوم قبلہ عرش ، چہارم قبلہ کرسی است ، پنجم قبلہ بیت المعمور .

اول امام تن ، دوم امام جان است ، سیوم امام عقل ، چہارم امام فہم ، پنجم امام دل است .

پس ہر امام در ہر قبلہ می باشد . پس تن در محراب می باشد ، و جان در کعبہ می باشد ، و عقل در عرش می باشد و فہم در کرسی می باشد ، و دل در بیت المعمور می باشد .

ہر کہ این پنج قبلہ و پنج امام نداند ، امامت کردن اورا روا نباشد .

ذکر چہار پیر و چہار دہ خانوادہ بدین طریق است :

روزی محمد مصطفی صلی اللہ علیہ و سلم در مسجد مدینہ نشسته بودند از حکم رب العالمین . [۲۸] حضرت جبرائیل علیہ السلام پیش رسول صلی اللہ علیہ و سلم آمدہ گفت : یا رسول اللہ حق تعالی ترا سلام و تحفہ درود [فرستادہ] است ، و این خرقہ فقرا را عنایت کردہ است و گفته است : ہر کہ جواب این خرقہ بدهد ، اورا عنایت باید کرد پس رسول صلی اللہ علیہ و سلم ، رو بہ جانب ابابکر حضرت صدیق ، رضی اللہ تعالی عنہ ، کرد ، و گفت : یا ابابکر صدیق اگر این خرقہ ترا بدم چہ باید کرد ؟ گفت : یا رسول اللہ ، صدق<sup>(۱)</sup> زیاد کنم .



باز روی به جانب عمر خطاب کرد یا عمر اگر خرقة ترا بدهم چه باید کرد؟ گفت: یا رسول الله عدل زیاده کنم. باز روی به جانب عثمان غنی کرد یا عثمان اگر این خرقة ترا بدهم، چه باید کرد؟ گفت یا رسول الله حياء زیاده کنم. باز روی به جانب حضرت علی ولی الله کرد، یا علی اگر این خرقة ترا بدهم چه باید کرد؟ گفت: یا رسول الله پرده پوشی بندگان خداوند تعالی و امت تو خواهم کرد. پس رسول صلی الله علیه و سلم خرقة فقر به حضرت علی ولی الله عنایت فرمود.

و از حضرت علی چهارم کس دست بیعت شدند: اول امام حسن، دوم امام حسین، سیوم خواجه حسن بصری، چهارم خواجه کمیل بن زیاد. پس چهار پیر ایشان را بگویند، و طریق فقر از ذات ایشان ظاهر شده است.

و دیگر تفسیر چهارده خوانده این است: از خواجه حسن بصری دومرید شده اول خواجه حبیب عجمی، دوم خواجه عبدالوحید بن زید. و از حبیب عجمی نه خوانده و از عبدالوحید بن زید پنج خوانده چشت اهل بیت شده اند: اول خوانده حبیبیان، یعنی حبیب عجمی. دوم خوانده طیقوریان، از خواجه بایزید بسطامی. سیوم کرخیان از خواجه معروف کرخی. چهارم خوانده سقطیان، از خواجه سرّی سقطی. پنجم خوانده جنیدیان از خواجه جنید بغدادی. ششم خوانده کازرونیان از خواجه ابواسحق کازرونی. هفتم خوانده [طر] طوسی<sup>(۱)</sup> از خواجه ابوالفرج طوسی. هشتم خوانده فردوسی<sup>(۲)</sup> از خواجه نجم الدین فردوسی. نهم خوانده سهروردیان از خواجه علی رودباری خود را [۲۹] سهروردوسی(?) گویند.

دیگر پنج خوانده چشت این است: اول خوانده زیدیان از خواجه عبدالوحید بن زید. دوم خوانده عیاضیان<sup>(۲)</sup>، از خواجه افضل بن عیاض. سیوم خوانده ادهمیان، از خواجه ابراهیم ادهم. چهارم خوانده جیروبیان(?) از خواجه جیرة البصری

۱- ص طوسییان، فردوسییان.

۲- عیاضیان، عیاز.



پنجم خوانده چشتیان از خواجه ابواسحاق چشتی . پس تفسیر چهارده خوانده (۱) همین است والله اعلم بالصواب .

قال النبی ، صلی الله علیه و سلم : فاذا اتم الفقر فهو الله .

سؤال : اگر ترا پرسند که اول فقر چیست ، و کمر بند فقر چیست ، و خانه فقر چیست ، و دین فقر چیست ، و مرکب فقر چیست ، و گنج فقر چیست ، و سنت فقر چیست ، و فرض فقر چیست ؟ جواب بگو : اول فقر فناء است و آخر فقر بقاء ، و خانه فقر جمعیت ، و کلید فقر ارادت ، و کمر بند فقر خدمت ، و جامه فقر مستاری است ، یعنی : عیب پوشی بندگان خدای تعالی ، و دین فقر بیداری است ، و مرکب فقر شوق و ذوق است ، و گنج فقر مسکنت ، و سنت فقر معرفت است ، و فرض فقر به ذکر حق تعالی مشغول بودن است ، چنانچه گفته اند : کل شیء هالك الا وجهه .

پس هر درویش را که بدید [ی] این نصیحات یاددار ، و اگر نه درویشی ، بروی روا نباشد .

تمام شد رساله فقر نامه

اینک از چند کتاب دیگر که در فتوت دیده ام یا از آنها

آگاه شده ام یاد میکنم<sup>(۲)</sup>

۱- کتاب الفتوة عمر بصری که نزدیک به سال ۱۱۳۷ ساخته و نسخه خط خود او در فهرست مینگانا (۴: ۲۰۵ ش ۶ - ۱۱۰۵) وصف شده است و چنین است آغاز آن : « الحمد لله رب العالمین الى الصراط المستقیم . . . و بعد اعلم ان ارکان الفتوة وضع الشد باخذ العهد »

۱- باید در همه اینجاها « خانواده » باشد ، نه « خوانده » .

۲- برای آگاهی بیشتر به آنچه من در دیباچه روزبهان نامه درباره رساله های فتوت نوشته ام می توان نگریست .



- ۲- کتاب فتوت به ترکی که در فهرست وارمن برای لایبتسیکث (ص ۳۵۵ ش ۱۰۱۴) از آن یاد شده است (ش ۲۶۶ م ب، ص ۲۳۳)
- ۳- در فهرست گوتا (۹۰۶) از نسخه مورخ ۱۲۷۴ از کتاب الفتوة والشّد والعهد ابو عبدالله محمد بن العباد الحنبلی البغدادی که از روی نسخه محمد بن ایوب بن محمد مورخ ۸۴۴ نوشته شده است یاد شده است (نیز فهرست توبینگن از Ch. Seybold چاپ ۱۹۰۷ ص ۱۰۱ ش ۱۳۴)
- در دانشگاه لوس آنجلس چند مجموعه است دارای رساله های فتوت، از آنها است:
- ۱- نسخه شماره B 361 که شماره یکم آن فتوت نامه ایست در ۱۹ فصل : ۱- فی بیان الطريقة والفتوة اجمالاً ، ۱۶- فی آداب اللبس ، ۱۹ فی السّماع ، به ترکی است .
- ۲- نسخه B 437 دارای چهار رساله ترکی که نخستین آنها فتوت نامه یحیی بن چوپان البغاوی است (نیز فهرست قرطای ۲۰۹) دومی رساله فتوت که در آن از «دوازده امام» یاد می شود و از سران جوان مردان: سلیمان، سلیمان فارسی تا می رسد به سعد ابن عباس که همه آنان رهبران پیشه وران هستند . سومی پنج رساله فتوت است و چهارمی نیز رساله ای در فتوت به «روایت ابو عبدالله . . .» (به نسخ ۱۴۱۴/۱۲۹۱)
- ۳- نسخه B 753 دارای پنج رساله ترکی در فتوت به نسخ سده ۱۲ با عنوان و نشان شنگرف ، رویم ۴۶ برگ ۲۳ س ربعی .
- ۱- فتوت نامه قولی شیخ حاجی ابراهیم اوغلی حاجی بابای طوسیانی (پ ۱- پ ۶) در آن یاد می شود از اینکه علی (ع) از محمد (ص) سجاده گرفته و هشت تن از او اجازه گرفته اند ، نیز از سلمان فارسی و سلمان کوفی و عبدالله طیار در آن یاد شده تا می رسد به رحمان بن تمیم .
- ۲- فتوت نامه دیگر (۷- پ ۸) که در آن از عبدالله وسطی و عبدالله خالد تا می رسد به ابو عبدالله علی اکبر یعنی یاد می شود .
- ۳- فتوت نامه دیگر که در آن از استاد ابوسلیمان بن یوسف و شیخی ابوالعزیز



و سراج الدین ابوالحسن تبریزی و شیخ ابوطاهر یعقوب بلخی و شیخ ابونصرالله هاشم مدنی و ابو عبدالله علی اکبر یمنی یاد می شود (۹- ۱۰ ر)

۴- مفتاح الدقائق فی بیان الفتوة والحقائق از سید محمد بن سید علی (علاء) الدین الحسین الرضوی (۱۰- ۲۷ ر) .

نام کتاب در دیباچه است و نام مؤلف در آغاز و انجام آمده است . این یکی ترجمه ترکی همان الفتوة والشّد عربی همین رضوی باید باشد .

از این ترکی نسخه دیگری در فهرست بلوشه (۱: ۸ ش ۱۸) شناسانده شده است . و از متن عربی آن نسخه دیگری در همین دانشگاه به شماره AI 25/10 بنام رساله فی الفتوة از محمد بن علاء الدین الرضی هست به خط نسخ روز یکشنبه ۲۳ صفر ۱۲۱۶ .  
۵- فتوت نامه دیگری (۲۷ ر - ۴۵ پ) با عنوان فصل و خطبه و ترجمان . در آن یاد می شود از مرصاد العباد و از سلیمان و ارمغان فرنجه و گفته می شود که « شها ارمغان مرا بپذیر » . همچنین از دوازده امام و چهارده معصوم و در پایان آنهم از امامان شیعه و ظهور مهدی یاد می گردد .

۴- نسخه B 386 دارای ۴ رساله ترکی که در ص ع آن آمده است « ۵ غروش سنه ۱۲۹۹ » سپس فهرست رساله ها است که در هاشم ص ۱ س ۱ هم آمده است .  
فهرست در ص ع چنین است :

رساله های تاج و کسوه و گل و چهره درویشانه

۱- تاج و گل مستقیم زاده (۲)

۲- رساله تاج سیدالله افندی (۵۴)

۳- رساله تاج شیخ محمود افندی (۶۸)

۴- رساله تاج و گل و کسوه ثابت افندی (در نسخه نیست)

۵- رساله تاج خرقه و طیلسان اشرف زاده عبیدالله رومی (در نسخه نیست)

۶- رساله گل ابراهیم اشرفی خلیفه علی واحدی قادری (۸۴)



نام رساله‌های ۱ تا ۳ و ۶ در هامش ص ۲ هم دیده می‌شود و گویا شماره‌های ۴ و ۵ را برداشته‌اند یا ننوشته بودند .

همه نسخه به یک خط است (ربعی ۱۵ س) و نام نویسنده در ص ع در دنبال فهرست چنین است « پوست نشین در گاه بابا یحیی آگاهی خلیفه بانی در گاه طریقه نقش بندی قادری فرقه آغاجلی شیخ محمد امین افندی »

چنین است رساله‌هایی که اکنون در این نسخه مانده است :

۱- تاج و گل : [سعدالدین سلیمان] مستقیم زاده [در گذشته ۱۲۰۲] (یا مستقیم مصطفی نیازی زنده در ۱۱۶۳ و ۱۱۷۳) .

عنوان فصل دارد و در آن گفتگو می‌شود از عمامه و دستار و کلاه مولوی و تاج سنبل و تاج اشرفیه و یادی شود از بجوی ابراهیم افندی و بایزید عثمانی و ابوالفتح محمد خان و مستاجلال مولوی و سلطان سلیمان و حاجی بیرام احمد شمس الدین و آقا شمس الدین و حامد اقسرائی و شیخ محمد نصوحی و اشرف زاده شیخ عبدالله نصوحی و دیگران ، نیز از شیخ الهی فضل جاودانی ثانی و تاریخ ۱۱۵۸ و اشرف شعبان و تاریخ ۷۷۲ .

آن را درویش یحیی آگاه به طریقه نقش بندی قادری در ۱۲۹۹ نوشته است (۵۲-۲) پس از آن نام طریقه‌های صوفی است از قادری و رفاعی تا می‌رسد به صیادیه که می‌شود هفتادمین گروه .

۲- رساله تاج : سید نظام زاده (اوغلی) سیف الله شیخ قاسم سیفی (۵۴ - ۶۷ ، نوشته ۲۷ رجب ۱۲۹۹)

در هامش آمده است : شیخ احمد یگین باشی در گذشته ۹۰۰ ، حاجی قربانی شیخ علی در گذشته ۹۵۷ در آماسیه ، سید نظام الدین در گذشته ۹۵۷ ، حضرت امی سنان در گذشته ۹۷۶ ، سید نظام زاده در گذشته ۱۰۱۰ ، شیخ عثمان در گذشته ۱۰۳۷ ، شیخ محمد در گذشته ۱۰۶۱ ، حسن افندی امی سنان زاده در گذشته ۱۰۸۸ در طوب سرای داخل زاویه .



۳- تاج شریف : محمود بن نفس بن کمال بن مسعود جانشین پیر شیخ سلطان شعبان ولی قسطنطنیه (۶۸ - ۸۳)، نوشته درویش یحیی آگاه پسر صالح اسلامبولی قادری نقش بندی از اصناف مسکه پاغچی بنده سید حافظ محمد حیدر برغمه وی پوست نشین درگاه فرقه آغاجی امین افندی از آستانه نزدیک آق سرای در ۹ شعبان ۱۲۹۹)

از مؤلف درباره ساخت و ریخت کلاه یا قلنسوه مسنونه پرسیده اند و او از روی کتاب وسنت و اجماع امت و از روی علوم دینی پاسخ داده است .

۴- گل آباد : ثابت افندی که در فهرست یاد شده است (۸۴ - ۹۷)

گویا همان ثابت محمد افندی Icayasori در گذشته ۱۳۱۱ چنانکه در برگه لای نسخه دیده می شود .

نام مؤلف در خود رساله درویش ابراهیم اشرفی قادری شاگرد شیخ علی واحدی قادری است ولی در فهرست نام پیشین آمده و فهرست نگار نیز از آن پیروی کرده است . در آن از گلها که نشان طریقتها است بحث شده است با آوردن شکل آنها مانند گل : بغدادی ، اسماعیلی ، اشرفی .

نسخه نوشته همان آگاهی در ۲۵ ص ۱۳۰۰ در آستانه نزدیک آق سرای . در هامش آن از گل قادری و رفاعی یاد شده است .

در پایان نسخه ۵ ص سفید است سپس در روی ۳ برگ شش شکل است از : مسکه یا کلاه های نقش بندی و قادری و تاج قادری و ادهمی و بکناشی فخری و مسکه طاجی مولوی ، در هر برگ دو شکل .

باز ۸ صفحه سفید است و در ۲۵ ص شکل تاج و گل است برخی رنگین و در دوجا مالک آن روی آنجا کاغذ چسبانده و از نو روی آن رسم کرده است . برخی از این رسمها تاریخ ۱۳۱۶ و ۱۳۱۸ و ۱۳۰۶ و ۱۳۱۷ دارد .

این تاج و گلها به شکل دایره و گرد است و بیشتر از گروه قادری و برخی از گروه رفاعی و نقش بندی و خلوتی و شعبانی و سعدی و ابوالوفاء و یک گل از گروه نقش بندی امیر بخاری قوی است .



نسخه شماره AI42 ، ۲۲۹ گ ۲۷ س ، آغاز و انجام افتاده ، اصل و به خط نسخ با عنوان و نشان سنگرف ، روی لولای جلد آمده است «مجموع حدیث» . آن را من به دقت خواندم و چنین شناختم :

الفتوة الحقیقیة از حاج محمد فتال فرزند شیخ قاسم سعدی ، به نثر عربی عامیانه با غلطهای املائی در ده باب با آوردن شعرهای عربی ، نسخه اصل و نوشته خود اوست در ۱۸ ع ۱۱۱۵/۱ ، او خود جوانمرد و درویشی است سنی ولی شیعی منش و داستان غدیر را به طرزی دیگر می آورد ، چنین است بخشهای آن .

[باب یکم حدیث الخلیفة] بدینگونه : حدیث السموات و سکنها ، حدیث الشمس و القمر ، صفة الجن و الجنان ، حدیث ابتداء خلق آدم ، دخول الروح فی آدم داستان آدم و حوا و شیث و نوح و هود و ابراهیم و اسماعیل و موسی و خضر و سلیمان . «باب الثانی حدیث مولد سید المرسلین»

«باب الثالث فی معراج» پس از این عنوان آمده است : «الفصل الاول فی فضل بیت المقدس الشریف و فی البلاطة السوداء و من این یدخل الصخرة ، عن ابراهیم بن مهران عن بحیلة» سپس «فصل فی قبّة المعراج و قبّة النبی و باب السکينة و باب الرحمة و باب المسجد و محراب عمر»

«الفصل فی عین سلوان ، فصل فی فضل سیدنا ابراهیم نقل عن کتاب ابی المعالی ، فصل فی مولود علی (رض) ، قال فصل فی خلافة علی وقصة عثمان و ذکر لکم فی مآثره و فضائله و احواله و اسلامه عن ابن حجر المکی فی ثامن باب الصواعق المحرقة ، فصل فی وفاته ، فصل [فی] خلافة الحسن و فضائله»

«باب الرابع فی تفسیر آیه انا عرضنا، الآیه المجلس» این افتادگی دارد سپس در آن آمده است : «وهذا وصایة رسول الله الی ابی هريرة و للامام علی و صور من الزبور و اقول علی روی الشیخ احمد المدنی رحمه الله عن استاده السید محمود ابن یدحار (؟) (ص س) عن مشایخ الیمن (رض) و هوشیخ حامد (رض) ابن علون نفعنا الله به و بعلمومه . نقول : بسمله . حمد له . . . قال مؤلف هذه العقيدة الشیخ حامد (ره)» (این اعتراف به توحید است به نثر عربی)



پس از این عقیده شیبانی است به نظم عربی ، سپس کتاب الطّهارة ، فصل الشريعة خمسة ، شرایط الصلاة .

« باب الخامس مجلس فی تفسیر انا فتحنا ، تفسیر سورة الفتح ای فتوح مكة »  
 « قال سیّدنا و مولانا الشیخ یوسف ابن اذبک الصّوفی » ( بندی است در باره مباحثه و ارادت و تسلیم مرید و عهد استاد تا اینکه می رسد به : ) « تمت الوصایة والحديث وهی هدی امانت الید ، وهدی امانت البابة ، سورة الزّبور ، وصایة الرسول لابی هريرة و لعلی ، امانات شیخ السبعة یذكر نصایحه كما ورد عن رسول الله فی اطعام الطّعام و قشی السلام و فی حق تارك الصلاة و شارب الخمر ، فی حق الفاتحة ، وهدی باب العهد و شروطه »

« باب السادس باب كيفية العهد قال الحاج محمد صاحب التّألیف قال حدثنی الشیخ عبدالرحیم السعدی قال شیخی قال ابن عباس . »  
 « قال الفقیر الحاج محمد الفتال (ره) و بعد آیات العهد و عهد التّلمیذ یلقنه كلمة التوحید و یکتب له التسع وصایة و اذا حفظهم یعطیه امانت الید و الاشارات »  
 « باب السّابع تلقین التسع وصایة منقسمة ثلاثة ابواب و ثلاثة للاب و ثلاثة للمعلّم و ثلاثة للاخ »

« قال الحاج محمد لما بدئت بالتألیف فجمعت الحواشی و استخرت الله فلمّا فی نفسی استراح فجمعت ممّا اخذت من اساری (؟) اصحاب الاجازات ... (وصیة المعلم والاب و الاخ ، امانات) قال الحاج محمد »

« قال الشیخ الحقیر و العبد الفقیر الحاج محمد ابن الشیخ قاسم السعدی : اعلم یا صاحب الفتوة قد اوضحت لك هذا الفتوة الذی فیها علم الاولین و علم الآخرین ما یستنفع المؤمن من امور دینه و دنیاه و آخرته حتّی یبقا لنا من الثّواب العظیم و الاجر علی الله تعالی و بعد تمامها انزلت فی کتابی فتوت الاولیة و اسقط كما (؟) منها الضعیف و نقشت الرار (؟) الصّحیح حتی یعلم الذی یقف علی الفتوة انّی ما ترکت شیء الی وضعته و یبغا یاخذ المؤمن ما اراد و یقرء لی الفاتحة » (؟)



نیز در آن می بینیم :

« تمت فتوت الحقیقیّة علی التمام و الکمال علی يد مؤلفها العبد الی الله الحاج  
محمد الفتال ابن الشیخ قاسم السعدی فی ثامن عشر شهر ربیع الاول سنة الف و مئة  
و خامس عشر »

در اینجا یاد می شود از : « کتاب درّ الفرائد و مجمع العقائد ، العقیدة القدسیّة  
تألیف محمد الغزالی ، العقیدة العلوانیة لسیّدی الشیخ علوان بن عطیة ، عقیدة الشیخ  
ابو اسحاق ابراهیم ، عقیدة اصول القواعد و الارکان للشافعی (به نظم و نثر) . پس از این  
متن « العقیدة القدسیة للغزالی » می آید .

« باب التاسع فی السّئالات الواردة من کتاب الله . قال مؤلف هذا الرّسالة الحاج  
محمد الفتال » با عنوانهای « اذا قيل لك ، فالجواب » (درست مانند فتوت نامه سلطانی  
کاشفی پرسش و پاسخ است)

« فصل الثانی من تحفه الظرف و هو عشرة ابواب » (اینهم پرسش و پاسخ است)

« باب السّابع فاذا قيل لك اخبرني عن سبعة . . . الجواب »

« باب الثمانية فاذا قيل لك . . . » (باز پاسخ و پرسش است)

« باب العاشر وما جمع فيه من محاسن : قال ، الجواب » (اینهم پرسش و پاسخ است)

« هذا کتاب فتوت نامه فی الطرائف »

« باب العاشر فی فتوت » در اینجا « رسالة مؤلف الفتوة محمد بن السید علی الدّین

ابن رضی مصنّف هذه الفتوة و معرفة الطّرائف و الحقائق و الارکان الشریعة » می آید  
ولی ناقص است و پس این هم عبارت « قال مؤلف هذا [ه] الفتوة » آمده است .

در آن آمده است داستان خرقه و تاج و عمامه ای که خداوند به محمد (ص) در  
معراج پوشانده و او هم آنها را به علی (ع) داده است و او هم پس ازین هفده تن را میان  
بسته است .

نام مؤلف در آن : چند گونه دیده می شود :



« قال سید ابراهیم (با مرکب سیاه) الحنبلی و شیخ محمد (نونویس) (محمود) (سیاه) ابوزید قاری »

« قال الشيخ . . . » در نام او چند کلمه ای بوده و پاک کردند و بجایش « عفی عنه » نوشته اند .

« قال الشيخ محمد (در هاشم با مرکب تازه) ، قال السید ابراهیم .  
نیز « تمت و بالخیر عمت علی ید ناقلها ملف (مؤلف) هذه النسخة الحاج محمد الفتال ابن الشيخ قاسم السعدی ، و بعده السؤالات الدينية ورود الجواب ، باب التاسع »  
این کتاب موسوعه و دائرة المعارف مانند است . برای گروه جوان مردان عربی زبان شاید در عراق و سوریا و آنچه بایستی یک جوان مرد بداند از اصول و فروع دینی و درویشی در آن آمده است و لطف و شیرینی آن همان انشاء عامیانه آن است . پیداست که از فرهنگ ایرانی و آیین شیعی متأثر است و آمیخته است با افسانه ها و خرافه ها و نکته های تازه ای هم دارد .

در باب دهم داستان خرقة و تاج و عمامه ای که خداوند در معراج به محمد (ص) پوشانده و او هم آنرا به علی (ع) داده است و او هم پس آن هفده تن را میان بسته است می خوانیم .

۱- میان بسته های علی (ع) سلمان فارسی حلاق است که صد و سی سال زیسته و سرانجام در مدینه به خاک سپرده شده است .

آن دیگرها اینانند :

۲- امید ضمیری رهبر ساعات و شطار و او ۱۴۰ سال زیسته است .

۳- بلال حبشی که در شام به خاک نهاده شده است .

۴- بریده اسلمی سنجق دار پیامبر که خالجای او بطن مرو و اوراق است .

۵- ذنون مصری که علی (ع) بدو اجازه داده و او را به سوی مغوقس فرستاده تا وی را به سوی اسلام بخواند و او بپذیرفت . ذنون پزشکی سرآمد بوده است و حکماء



و جوارحیه بدو بسته‌اند و او در حمس بخاك سپرده شده است .

۶- سهیل رومی که خاجکایش در حوران است و همهٔ سلسله . . . بدو خود را می‌بندند .

۷- حسن بصری که ۱۷۰ سال زیسته و در خاك بخارا خفته است و مشایخ بدو منسوب‌اند .

۸- قنبر علی که نود سال زیسته و حجاج ویرا بکشت و در بغداد خاجکای اوست و همهٔ سیاس بدو بسته‌اند .

۹- کمیل بن زیاد که حجاج او را کشته و در کوفه خفته است و همهٔ مصنفان بدو وابسته‌اند .

۱۰- عبدالله بن عباس سلطان المفسرین که صد سال زیسته و در بغداد خفته است و امرا بدو وابسته‌اند .

۱۱- السد . . . رهبر مغسلین موتی یا مرده شویان که ۱۳۰ سال زیسته و در بغداد خفته است .

۱۲- . . . . .

۱۳- اویس قرنی که در بغداد بخاك خفته است و رهبر گروهی است .

۱۴- . . . . . که در مکه خفته و رهبر رادعیّه است .

۱۵- ابو عبیده حریری که ۱۹۰ سال زیسته و در هرمن خفته و رهبر انصار و رؤساء است .

۱۶- ابوالنصر عبدالله که ۸۷ سال زیسته و در ری خاجکای اوست و رهبر گروه حیاك است .

۱۷- المعجز رهبر قصاران و گازران .

پس از این داستان میان بستن سلمان دیگر صحابه را به دستور علی (ع) و با اجازهٔ پیامبر همچنین چگونگی بستن « سرای » (؟) به دستور علی (ع) و رهبر شد آنان برای اصناف و رسته‌ها .



نسخه در اینجا پاره و پاك شده و درست نمی توان خواند و باید به خود رساله  
«محمد بن علی الدین بن رضی» نگریست .

نام صنفها و رسته ها در اینجا چنین است : خبّاز ، من یدخل النار ، شعاع ،  
شاعر و ادیب ، دلال ، نواطیر الحمام ، دبّاغ ، قطان ، خیاط ، اتباعیه ، قراب ، لبایدیه ،  
حناط ، کتبه ، مجلد ، حبال ، معامریه ، نحاس ، فلاح ، بیاطریه ، صبّاغ ، حلونیّه ،  
عطار ، اقواسین (تیر اندازان) ، حمال ، بوالیجیه و مریخیه ، مسامریه و مسلماتیّه ، سراج  
(اینها را من توانستم در اینجا بخوانم) .



## ترجمهٔ دو سخنرانی از پروفسور توشی هیکو ایزوتسو<sup>۱</sup>

از

دکتر بهرام جمال پور

### ۱- فلسفهٔ میرزا مهدی آشتیانی

حضار محترم

وظیفهٔ من در تفسیر فلسفه و بیان اهمیت خاص افکار میرزا مهدی آشتیانی در این فرصت محدود مشکل می نماید. بنابراین تنها بتوجیه مختصر این طرح در مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل در تهران می پردازم.

میرزا مهدی آشتیانی که تنها بعضی از متفکران و اندیشمندان معاصر ایران به عظمت افکار و عقاید او پی برده اند روحاً متعلق به سنت فلسفهٔ اسلامی است و جسماً تعلق وی بجهان فانی بسال ۱۳۳۱ پایان پذیرفته است.

شاید به جرأت بتوان وی را مهمترین و بامعلومات ترین « شیخ » فلسفهٔ اسلامی عصر حاضر در ایران معرفی نمود اما در خارج از ایران کسی او را نمی شناسد و اگر هم مختصر آگاهی دوری از نام و شخصیت وی داشته باشد هرگز از افکار و عقاید فلسفی وی اطلاع کافی ندارد.

از این گذشته در جهان اسلامی نیز هیچ متفکری عقاید او را آنچنان که باید نشناخته و درباره افکار وی کنجکاوی لازم انجام نگرفته است.

برای روشن شدن این امر و پی بردن بفضیلت معنوی فلسفهٔ میرزا مهدی آشتیانی

---

۱ - این سخنرانیها در قالب همکاری مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران با دانشگاه تهران، اولی در مؤسسهٔ مک گیل و دومی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی ابراد شده است.



باید به تطور فلسفه ایران بعد از میرداماد و ملاصدرا توجه خاص مبذول داشت. زیرا تنها در این صورت می‌توان دریافت که در این جریان معنوی هیچ کدام از متفکران مانند میرزا مهدی آشتیانی باین درجه از استقلال فکر و نوآوری فلسفی و عرفانی نرسیده‌اند.

ملاصدرا که بانی و منشأ اثر این حرکت معنوی (فلسفه اصالت وجود) است اخیراً در جهان خارج از ایران بهتر شناخته شده است و عده‌ای از متفکران معروف دنیا باو علاقه خاص نشان می‌دهند. برای درک علت این توجه اخیر باید بکوشش‌های خستگی‌ناپذیر پروفیسور هانری کربن از دانشگاه سوربن و پروفیسور سید حسین نصر از دانشگاه تهران اشاره نمود.

توانائی روح در فلسفه ملاصدرا مارا با اهمیت خاص مقام انسان در جهان حکمت معطوف می‌دارد. آنها که بعد از ملاصدرا آمده‌اند سنت وی را بردوش کشیده‌اند گویانکه باید اذعان نمود که فضیلت اندیشه‌های حکیمانه وی هنوز آنچنان که باید شناخته نشده است.

مدرسه فلسفی ایران از عصر ملاصدرا تا زمان حاضر این امکان معنوی را بوجود آورده است تا این نظام خاص فلسفی در ایران تکامل بیابد. جلوه‌های این حکمت را در عصر تکامل در تفسیرهای سبزواری در شرح منظومه و تعبیرات آشتیانی در تفسیر شرح منظومه بخوبی می‌توان مشاهده نمود.

بحقیقت سبزواری در دوره قاجاریه و آشتیانی در عصر پهلوی بزرگترین مفسرین اصالت وجود هستند که از سر چشمه فیاض جهان معنوی فلسفه ملاصدرا الهام گرفته‌است. اصالت فلسفه ملاصدرا در همکاری و همگامی میان فلسفه و مذهب پایه‌ریزی شده و در موازنه میان عقل انسانی و ایمان روحانی رسالتی نوین یافته است. سبزواری و آشتیانی هر دو از این رویه خاص الهام گرفته‌اند و سعی کرده‌اند که از فضیلت این همگامی باطنی به نهایت بهره‌مند شوند.



اختلاف اساسی میان این دو مفسر فلسفه اصالت وجود در ایران زمین در تکیه خاصی است که در بیان بر اصول عقلانی و با احکام روحانی کرده‌اند.

سبزواری اهمیت خاص برای اصول عقلانی قائل است و در نتیجه در بیان فلسفه اصالت وجود مشکلات عقلانی مشهوری را عنوان می‌سازد تا آنجا که شرح وی ممکن است تفسیری خشک و عقلانی جلوه‌گر شود.

آشتیانی توجه خاص به احکام روحانی دارد و در نتیجه در سایه عنایت اصول روحانی به بیان فلسفه اصالت وجود اقدام می‌کند تا آنجا که شرح وی ممکن است تفسیری روان و روحانی جلوه‌گر شود.

سبزواری افکار و عقاید اصلی فلسفه اصالت وجود را مقید می‌کند و عنوان می‌سازد و آشتیانی این پدیده‌های فناپذیر فلسفی را با آزادی تکامل می‌بخشد و تفسیر می‌کند.

باید اذعان داشت که تفسیر شرح منظومه بیش از یک تفسیر است و خداوند این اثر فلسفی از دایره تفسیر و تأویل قدم فراتر نهاده و به تعبیرات نوین اقدام نموده است بحق نظام خاص عرفانی آشتیانی به عنایت الهی بر محتوای فلسفه ملاصدرا قلمی نوین بخشیده است.

فلسفه بعد از ملاصدرا در جهان اسلامی ایران بصورت شرح منظومه سبزواری و تفسیر شرح منظومه آشتیانی بسرحدی از کمال رسیده حال اگر باینش فلسفی و موشکافی ایرانی به دو تفسیر پردازیم بدو عامل اساسی پی خواهیم برد که در تکامل تاریخی فلسفه اسلامی در ایران بسی مهم می‌باشد یکی تجربه نظام عقلانی و دیگری تجربه عمیق روحانی که هر دو در فلسفه معنوی ایرانی ترکیبی ناگسستنی و تلفیقی فناپذیر یافته‌اند.

باید از تمام کسانی که در این امر مهم یعنی چاپ و انتشار اثر معروف میرزامهدی آشتیانی (تفسیر شرح منظومه) به موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل در تهران کمک کرده‌اند تشکر لازم بجا آوریم زیرا مسلماً چاپ آثار این دانشمند بزرگ راه



تازه‌ای برای معرفی فلسفه خاص ایران به شمار خواهد آمد.

در پایان این ترجمه و در توجیه احساسات و عواطف پروفیسور ایزوتسو در بیان اهمیت سنت خاص فلسفی در ایران و تجلیات آن شاید بتوان گفت که تفسیر شرح منظومه میرزا مهدی آشتیانی بر مبنای اصالت فلسفه ملاصدرا به آنچنان رسالتی رسیده است که در عنایت فضیلتش و روحانیت کلامش اندیشمندان ژرف‌نگر شرق و غرب را به سکوت وامی‌دارد.

## ۲- خلق جدید در ابن‌العربی

قبل از بحث در مورد مفهوم «خلق جدید» بنا بر تفسیر ابن‌عربی و ترجمه این سخن از انگلیسی به فارسی در شرح خلق جدید که خود نیز خلق جدیدی می‌باشد، در آغاز کلام باید اشاره به این واقعیت نمود که روش‌های مختلف برای توجیه مشکل خلق جدید وجود دارد. در جلسه گذشته صحبت از خلق جدید در عین القضاة همدانی نمودیم و اکنون سخن از ابن‌عربی است. اصالت ذره فلسفه اشعریه شاید تفسیر موجه غیر عرفانی این نظریه باشد، اما فلسفی‌ترین و شاید معروف‌ترین تفسیر که تصور اصلی حرکت جوهریه ملاصدرا را نیز دربردارد همانا توجیه فلسفی این مفهوم از دید امکان ذاتی کلیه اشیاء در این جهان می‌باشد.

هر موجودی در جهان ممکن است و اما مقصود از امکان در این جمله امکان منطقی نیست بلکه امکان وجودی است که بر هستی‌شناسی پایه‌ریزی شده است.

هر چیزی در خود عدمی دارد یعنی که ساختمان هر موجودی گرایش به عدم دارد و چون هر شیئی بعدم گرایش دارد هر چیزی در حقیقت تنها صاحب وجود آنی است. وجود آنی هر موجود در حقیقت نشانه فیض الهی است. مطلق که همان نفس رحمانی می‌باشد وجود است. پس خلق جدید متشکل از امکان ذاتی و نفس ربّانی می‌باشد. ابن‌عربی مشکل خلق جدید را با کلید قلب عارف می‌گشاید. قلب در این سخن البته آلت جسمانی نیست بلکه آلت روحانی و وسیله ذوقی می‌باشد. شناخت عرفانی



توسط قلب که آلت روحانی است حاصل می‌شود و عالم الغیب که مافوق زمان و مکان قرار دارد بر قلب العارف ظاهر می‌گردد.

عارف در این کلام فوق صوفی است و همان انسان کامل است. در اشاره به این نکته حدیث قدسی می‌گوید «نه زمین من و نه آسمان من گنجایش مرا ندارد لیکن من تنها در قلب بنده پارسا و پرهیزکار خود می‌گنجم» البته مقصود از قلب بنده پارسا و پرهیزکار همانا انسان کامل است. این درك عرفانی نامحدود به حقیقت مافوق تصور انسانی است. در سخنان و کلمات قصار بسطامی و جنید آمده است که اگر ماتمام عالم را در قلب صوفی قرار دهیم تنها قسمتی از آن را جامی گیرد. این حقیقتی است که حتی عارف نیز از درك کامل آن غافل است. «اگر ما جهان را چندین بار بزرگ کنیم و در قلب عارف جا دهیم محل کوچکی را غصب خواهد کرد که حتی عارف خود درك نمی‌کند» پس برآستی می‌توان نتیجه گرفت که جامعیت قلب عارف یک حقیقت مسلم و یک اصل اساسی اندیشه فلسفی ابن عربی به شمار می‌رود.

تقلّب در اصطلاح فلسفه ابن عربی همان تحوّل است و برخلاف آنچه ممکن است در اولین مرحله بنظر یک فارسی زبان برسد در این مفهوم یک معنای منفی و سطحی نهفته نمی‌باشد بلکه یک معنای مثبت و عمیق. مطلق در عالم معنی تجلی می‌کند تا بخود آگاهی برسد و قلب عارف تقلّب می‌یابد تا خدا آگاهی حاصل شود هستی تجلی فیض اقدس است پس بناچار مقدّس می‌باشد. مطلق در حدّ ذات صفات بی‌نهایت دارد. برای مطلق تجلی خارجی لازم است و نتیجه تجلی همان اسماء و صفات می‌باشد. بی‌نهایت در جهات مختلف تجلی می‌کند و جهان را می‌پردازد. اصل کثرت همانا مظاهر یا مطلق در تجلی است. مطلق در هر لحظه باید تجلی کند و قلب عارف هر لحظه باید تحوّل یا تقلّب بیابد. چون نهایی برای تجلیات وجود ندارد و قلب عارف نیز در عالم تقلّب حدی در تحوّل ندارد، پس دانش باطنی برای درك هستی ذات خداوند عالم در اختیار عرفان بشری است.



دعای اهل حق است که «خدای من مرا در علم خود بزرگ کن» برآستی در مقابل تجلی پیوسته تحوّل دائم لازم است تا در برابر تجلی الحق ثقلّب القلب حاصل گردد و عالم چون آینه مطلق ظاهر گردد. تحوّل قلب انسانی در این زمان دیگر انسانی نیست بلکه عین تجلی هویت خدا است. در این مقام عاشق و معشوق یکی هستند. در این سطح نفس عارف از آن خود نیست و خودی عارف عین هویت مطلق است و تفاوتی میان قلب عارف و هویت مطلق وجود ندارد. قلب عارف خود تجلی هویت خدا است. البته باید در نظر داشت که قلب عارف و تجلی حق دو چیز مختلف نیستند که یکی دیگری را منعکس کند چون آینه و شیء بلکه ثقلّب برای هر دو یکی است.

قرآن مجید در کلام الهی از خلق جدید سخن می گوید «آنها که از نظر روحانی کور هستند در درك خلق جدید مشوش اند» خلق جدید هر لحظه برای قلب عارف موجود است زیرا حقیقت مطلق در بی نهایت تجلی می کند و عالم مخلوق هر لحظه بوجود می آید. جهان حادث هر لحظه بوجود می آید و هر لحظه تغییر می کند و در حقیقت عالم خلق عدمی است میان دو وجود. یعنی عالم امکان را می توان به فاصله عدمی تعبیر کرد. عین القضاة همدانی این حقیقت را چنین تعبیر می کند که «مجموعه شعله های مختلف و متغیر در یک شمع بنظر یک شمع می رسد» در حالی که وحدانیت ظاهری شعله ها تنها در نظر کودکان جلوه می نماید اما در نظر عارف حقیقت عالم باطن که فوق واقعیت است ظاهر می گردد. به عبارت دیگر از نظر وجود عالم کون هر لحظه جهانی نوین می باشد و دنیای جدید هر لحظه از عالم فیض می رسد و هر لحظه ما دنیای جدید را با حواس ظاهر و باطن خود احساس و درك می کنیم.

غیر از عرفان ابن عربی فلسفه اصالت ذره اشعریه نیز بتوجیه خلق جدید می پردازد. نظریات اشعری و ابن عربی در بسیاری موارد شبیه هستند و تفاوت در راه حل های ایشان می باشد که ابن عربی از دید صوفیانه باین مسئله می نگرد و راه حل عرفانی عنوان می کند در حالی که اشعریّه از نظریه اصالت ذره و ابداع به حقیقت خلق جدید دست



می‌یابند. اما چنانکه ابن عربی اظهار می‌کند کشف این حقیقت میان اشعریّه تنها در مورد بعضی از موجودات عالم صادق است. کلام اشعریّه تنها در اطراف اعراض دور می‌زند « هیچ عرض برای دو لحظه باقی نمی‌ماند » ولی ابن عربی معتقد است که حتی در مورد جواهر نیز خلق جدید حکم می‌کند.

بنابر افکار و عقاید اشعریّه جواهر واحدهای ثابتی هستند و تنها اعراض می‌باشند که تغییر می‌کنند اما در تفسیر ابن عربی حقیقت یک شیئی را مجموع اعراض تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر جوهر و ذات یک شیئی متشکل از اعراض می‌باشد گو اینکه از نظر زمان مجموعه اعراض واحد ثابتی را به وجود می‌آورند و در این حالت کل باید قانون و حکم اجزاء متشکل را بپذیرد. در نظر ابن عربی اعراض و جوهر هر دو در حقیقت اعراض این جهان هستند. به عبارت دیگر ابن عربی معتقد است که همه تجلیات عالم اعراض یک جوهر هستند و آن جوهر هستی مطلق می‌باشد.

در این جا باید تأمل نمود که ابن عربی برای بیان این حقیقت مسلم عرفانی چگونه از لغات و تعبیرات فلسفی استفاده می‌کند:

کلیه اشیاء موجود در این عالم بحقیقت اعراض اند و در عالم اعراض همه عدم هستند میان دو وجود چون حباب‌های امواج دریا. پس باید ملاحظه نمود که تفاوت اصلی میان جوهر و عرض که بنام ارسطو در تاریخ فلسفه ثبت شده است و در تاریخ فلسفه اسلامی مورد تأکید کندی و فارابی و ابن سینا قرار گرفته چگونه چون به ابن عربی می‌رسد از میان برمی‌خیزد و همه تجلیات یک هستی واحد می‌گردد « عالم در کلیت خود مجموعه اعراض است » و این به راستی قدمی استوار به طرف درك حرکت جوهریه صدرالدین شیرازی است.

به زبان ابن عربی خدا هستی مطلق و تنها جوهر وجود است کلمه جوهر در مورد خداوند غیر از مفهوم جوهر در عالم مخلوقات می‌باشد البته استفاده کلمه جوهر به مفهوم فلسفی در مورد خداوند به صورت مجازی به کار رفته زیرا که خداوند وجود مطلق یا



Epsum Esse است . این وجود مافوق جوهر و عرض به راستی وحدت مطلق می باشد  
 گرچه مدام در تجلی است . پس مطلق بی نهایت متجلی است که موجودات را می پردازد .  
 در این جا باید توجه نمود که ابن عربی سعی می کند که با زبان اشعریّه اندیشه  
 اشعری را رد کند . بطور خلاصه تفاوت اساسی با وجود شباهت اصیل میان افکار اشعریّه  
 و ابن عربی در مورد خلق جدید در این نکته اصلی نهفته شده است که برای اشعریّه  
 جوهر ثابت و اعراض خلق جدید را بوجود می آورند در حالی که برای ابن عربی همه  
 چیزها اعراض هستند برای خدای مطلق و هر لحظه از عالم فیض الهی خلق جدید به عالم  
 امکان می رسد .



## فوائدی از ترجمه فارسی تنبیه الغافلین

از

ایرج افشار

ترجمه تنبیه الغافلین به فارسی یکی از متون ادبی و اخلاقی و دینی است که نسخه‌ای از آن مورخ سال ۷۳۱ و به خط عبدالمؤمن بن احمد را در تابستان ۱۳۵۳ در کتابخانه دولتی آلمان (در برلین غربی) دیدم. پرچ Pertsch آن را تحت شماره ۲۶۵ در فهرست خود به اختصار وصف کرده و گوید اشپرنگر Sprenger (شماره ۹۱۷) نام متن را تنبیه الغافلین و تذکره العارفین یاد کرده است. نسخ دیگر از این ترجمه عبارت است از نسخه قدیمتر مورخ شعبان ۶۶۲ در کتابخانه ملی پاریس به خط محمد بن محمود بن محمد (معرفی شده به شماره ۷۳۶ در جلد دوم فهرست کتابخانه ملی پاریس تألیف ادگار بلوشه) و نسخه مورخ ۷۸۷ متعلق به کتابخانه اسعد افندی (استانبول) <sup>(۱)</sup>.

متن عربی تألیف فقیه زاهد ابواللیث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی حنفی (متوفی بطور مشهورتر در ۳۷۵ هجری) <sup>(۲)</sup> است. طبق ضبط بروکلان (۱: ۲۱۱ چاپ جدید و ضمیمه ۱: ۳۴۸) از متن عربی نسخ متعدد وجود دارد. حاجی خلیفه در کشف الظنون اجمالاً متذکر متن عربی آن در نود و چهار باب شده و گفته است که در ۱۰۴۰ به توسط یکی از اهالی رها به ترکی ترجمه شده بوده است و ترجمه فارسی هم دارد. اما مترجم که ابواسحق ابراهیم بن بدیل بن محمد الصالین نام دارد متن را به نود و سه باب تبویب کرده است. همه مباحث کتاب دینی و اخلاقی است مانند اخلاص

---

۱- از وجود این دو نسخه، دوست دانشمند دکتر محمد امین ریاحی مرا مطلع فرمود.

۲- بروکلان سنوات ۲۷۳، ۲۸۳، ۲۹۳ را هم ذکر کرده است.



و دور بودن از ریا ، هول مرگ و دشواری آن ، عذاب گور و محق آن ، بهشتیان و بهشت ، امید به رحمت خدا ، امر بمعروف و نهی از منکر ، حق توبه و تائبان ، حق مادر و پدر ، حق فرزند بر پدر ، پیوستن رحم ، حق همسایه ، بازداشتن از خمر ، بازداشتن از دروغ ، غیبت کردن ، سخن چینی ، حسد کردن ، تکبر کردن ، بازداشتن از خنده . چنانکه گفته شد متن عربی نود و چهار باب بوده ولی در ترجمه به نود و سه باب اقتصار شده است .

از زمان ترجمه اثر به فارسی اطلاعی از متن بر نمی آید و متأسفانه درباره مترجم هم ذکری در مآخذ و مراجع دیگر ندیده ام . اما ترکیب جمله ها و استعمال لغات دلالت دارد بر قدیم بودن ترجمه و نشانی از آنکه در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم به فارسی نقل شده است . به همین ملاحظه است که معرفی اجمالی آن را درین سطور برای تحقیق و مطالعه محققان رشته زبان و دستور فارسی بی مناسبت ندیدم . نقل یادداشت های مذکور در زیر گواه قدمت ترجمه تواند بود .

مترجم در آغاز برای ارائه ترجمه ، خطبه ای از خویش آورده است . عباراتی از آن که مربوط به معرفی کار مترجم می باشد چنین است :

« سپاس مر خدای را که ستایشها مر او را سزااست و وی بر خلق خویش کامکار و پادشاست و هیچ گوینده مر او را نتواند ستودن و نه داننده ای تواند اندازه قدرت وی دانستن ، و درود بر محمد مصطفی که زین مرسلان است و شفیع گنه کاران است و خانم پیغامبران است و بر آل و اهل بیت او باد .

گفت ابواسحق ابراهیم بن بدیل بن محمد الصالحین رضی الله عنه وعن والدیه کی درخواست کردند از بعضی از برادران و دوستان من تا املا کنم بر ایشان کتاب تنبیه الغافلین به پارسی از آن که ایشان را بهره ای نبود اندر تازی . و به هر وقتی کسی نیافتندی که ازین کتاب خبری به واجبی برایشان خواندی و در جمله احوال از منفعت این کتاب محروم می ماندند و از فایده [ه] ها بی بهره . اجابت کردم ...<sup>(۱)</sup> را بدان و املا کردم



هم بدان ترتیب [که] فقید زاهد ابواللیث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی رحمه الله علیه آورده به تازی . من از اسنادهای اخبار بعضی کم کردم و پارسی واضح ساختم بر نود و سه باب کی تا چون فراغت یابند در ابواب آن مطالعه کنند و بخوانند و در کار گیرند به توفیق خدای تعالی و ما را به دعا یاد دارند و از حق جل و علا خواهانم . . . (۱) آن گرداندم کی آنچ بهترین پیغامبران گفتست صلوات الله علیه هم بدان . . . (۲) کنم تا کما بیش نرود و وبالی حاصل نشود . پس امانت است بر آن . . . (۳) و در حق من دعای باز گوید و نویسند را نیز به دعا یاد دارد کی . . . (۴) کردن و ترتیب نظم سخن نگاه داشتن .

\* \* \*

مقداری از فوائد لغوی و دستوری آن که خود دال بر قدمت ترجمه است با اشاره به ورق نسخه به شرح زیر درین جا نقل می شود :

۲۶a- زنجیل (به جای زنجیر - یکبار)

۲۶a- . . . و باز کنند هر یکی از ایشان با دیوی ستمبه . . . ایشان را زبانیان دوزخ بیلکهای آهنین . . .

۷۶a- به دکان علاف شد و اسبست خرید . (اسبست یعنی یونجه)

۸۰b- هر که طعامی را از شهری به شهری برآورد و روزی مند بود ، و محترک در لعنت خدای است .

۹۰a- پیغامبر گفت . . . که در دنیا چون غریبان باش و چون راهگذاریان و خود را از گورستانیان شمار .

۹۳a- موسی . . . قومی را دید از گل کاران . ازیشان پرسید که امروز یا دی شما هیچ بیماری را دیدیت . («یادی شما» از اصطلاحاتی است که هنوز در زبان عوام بعضی از شهرها مانند یزد باقی است)

۹۹a- . . . تا کسی رفت و فاطمه را رضی الله عنها خبر داد . پیامد و هنوز خردک بود.

۱- یک کلمه بریده شده

۲- دوسه کلمه بریده شده

۳- سه چهار کلمه بریده شده



۱۰۸a- و ما گامها نزدیک نهادمانی چون به مسجد رفتمانی ... که می خواستیم که ما خانه ها نقل کردمانی .

۱۰۹a- ابلیس گفت و حیکت هیچ کس از من این نخواسته است (بجای و بحک و در یکی دیگر از اوراق هم دیدم ولی یادداشت نکردم) .

۱۱۰b- و برگرد آنها را از فریشتگان و بندگی خواست از ایشان به نماز کردن .

۱۴۹a- و کزد مانند هر یکی چند استر دیژه (= دیزه) و بگیرند لبهای ایشان را و پوست از ایشان بپاهنچند .

۱۵۰a- که اگر بزبچه ای به کنار فرات ضایع شود ...

۱۵۷a- نگوسار .

۱۶۴a- پله ترازو .

۱۶۷a- گویند اگر کی تو در آیت زیادت کرده بودی ما در درجه تو زیادت

کردمانی .

۱۸۰a- عمر ... بفرمودی ما را تا سه انبان شدمانی . یک انبان بیاوردی و

دیگری بفروختی .

۱۸۰b- پیشه گر .

۱۸۶b- چهارم چیست ؟ گفت بنگریستم . گفت هر کسی را دشمن دیدم و دشمن را

دشمنایگی کافر آسان تر دیدم . زیرا که بامن کارزار کند و اگر مرا بکشت من شهید گردم

و اگر من او را بکشم مزدومند گردم و دیدم دشمنایگی او برتر ازین است ... من نیز دشمنایگی او بردست کنم .

۱۹۰a- و زبان را از فضول نگاه داری و هفت اندام خویش از ناشایست

نگاه داری و همه دریستگان خویش را از حرام نگاه داری .

۲۰۱b- آن رباطی که مرا و فضل آمده است آن رباطی است که از آن سون

(= سوی) آن رباط مسلمانی است .



۲۱۰b - و اما نصیحت امامان آن است که به شمشیر بریشان بیرون نیایی و ایشان را دعا کنی به عدل و انصاف و مردمان را بر آن نمونی کنی .

۲۴۶a - باز گشتن به جاویدانگی .

۲۵۱b - خشتکی زیر سر نهاده (خشت کوچک)

۲۵۲a - مزدور کار (دوبار)

\* \* \*

اینک بطور نمونه به نقل دو قطعه از کتاب تنبیه الغافلین می پردازم :  
ابوسعید الخدری گفت خطبه کرد ما را رسول صلی الله علیه و سلم خطبه پس از نماز دیگر تا آنگاه کی آفتاب زرد شد یاد داشت از ما آنک یاد داشت از ما و فراموش کرد آنک یادست . چنین گفت کی بدانید کی این دنیا سبزه ایست و شیرینست . خدای تعالی مر آن شمارا داده است . پس یکدیگر می دارند تا بنگرد که شما در آنجا چه می کنید . پرهیز کنید از دنیا و از زنان . بدانید کی فرزندان آدم صلوات الله علیه را بر طبعهای مخالف آفریده اند . از ایشان کسی است کی مؤمن زاید و مؤمن زاید و مؤمن میرد . . . .  
بدانید که این خشم آتش است که افروخته گردد بر دل فرزندان آدم علیه السلام . نبینی از سرخی دو چشم و آماسیدگی رگهای او . . . و بدانید کی بدترین مردمان آن کس است که زود بود خشم او و دیر بود خشنودی او . اگر دیر بود خشم او و دیر بود خشنودی آن برابر است .

و بدانید کی بهترین بازرگانان آن کس است کی نیکو تقاضا کند و بدگذار بود .  
آن بدان برابرست .

و بدانید کی بدترین بازرگانان آن است کی بد تقاضا و بدگذار بود و اگر چنان است که بد تقاضا بود و نیکوگذار بود آن بدان برابرست .

(نقل از ۲۴۷b)

### و اینک یکی از حکایتهای باب ۹۳

حدیث کرد ما را انس بن مالک رضی الله عنه که او گفت مردی به نزدیک رسول آمد صلی الله علیه و سلم و سلام کرد و گفت یا رسول الله باز دارد این سیاهی و زشتی



روی من از در شدن بهشت؟ گفت: نه. بدان که خدای که جان من در فرمان اوست که تو هنوز از خدای تعالی نترسیده‌ای و بدانچ رسول او آورده است نگریده‌ای. آن مرد گفت بدان خدای که ترا پیغامبری داد کی من گواهی دهم که نیست خدایی جز الله و تو که محمدی بنده<sup>۱</sup> اوئی و رسول اوئی پیش تو درین مجلس نشسته‌ام به هشت ماه وزن خواستم از بیشترین مردمان که به نزدیک تو حاضرند و نیز از آنان که حاضر نیند. مرا رد کردند از برای این سیاهی و زشتی روی. مرا نسب<sup>(۱)</sup> بزرگ است. از قوم بنی سلم. ولیکن این سیاهی حالا بر من غلبه کرده است.

رسول گفت صلتی الله علیه و سلم کی حاضر هست اینجا امروز عمرو بن وهب، و این عمرو بن وهب مردی بود از بنی ثقیف. نو مسلمان شده بود. گفتند نیامده است. رسول علیه السلام آن مرد را گفت خانه<sup>۲</sup> او را شناسی؟ گفت شناسم. گفت به خانه<sup>۳</sup> او شو و در نرم نرم بکوب و سلام کن و چون در خانه در روی بگوی مرو را که رسول خدای تعالی به زنی داد مرا دختر ترا، و مر آن عمرو را دختری بود در خانه مانده و بهره<sup>۴</sup> تمام داشت از جمال و باخرد بود.

آن مرد بر در آمد و در بکوفت و سلام کرد ایشان را. شادمان گشتند بدانچ زبان تازی شنیدند. در بگشادند. چون سیاهی و زشتی روی او بدیدند خود را از وی دور کشیدند. او گفت رسول خدای تعالی به من زنی داده دختر شما را. ایشان وی را رد کردند. این مرد بیرون آمد و برفت تا به نزدیک رسول علیه السلام.

این دختر مر پدر خویش را گفت ای پدر بشتاب و پیش از آنک<sup>۵</sup> وحی آسمان آید و تو رسوا شدی، اگر رسول مرا به زنی بدو داده است من پسندیده‌ام آنچ خدای تعالی پسندیده است و رسول. این مرد بیرون آمد از خانه تا به نزدیک رسول آمد علیه السلام و بنشست. رسول گفت: توی که رد کردی بر رسول خدا آنچ رد کردی؟ گفت: کردم. اکنون از خدای تعالی آمرزش خواستم. من پنداشتم که او دروغ می گوید.



به زنی دادم اورا دختر خویش را یا رسول الله و باز داشت خواهم از خدای تعالی و خشم او و خشم رسول او . گفت صلی الله علیه و سلم مر شوی آن زن را سعد سلمی را کی به نزد زن خود رو و در خانه او باش . آن مرد گفت بدان خدای که ترا به رسولی فرستاد به حق که چیزی ندارم مگر از بران خویش بخوام . پیغامبر گفت صلی الله علیه و سلم کابین زن تو بر سه تن است از مؤمنان . به نزدیک عثمان بن عفان شو رضی الله عنه و بستان از وی دو بیست درم . بدادش و چیزی زیادت کرد . و گفت برو به نزد علی رضی الله عنه و بستان از وی دو بیست درم . بدادش و چیزی زیادت کرد .

درین میان که آن مرد به بازار شد و سیم با خود داشت تا از برای زن خود چیزی بخرد تا چشم او روشن شود ناگاه بانگ و نفیری برآمد و منادی بانگ می کرد یا سیاه خدای تعالی بر نشیند . و آن منادی رسول بود علیه السلام . آن مرد سوی آسمان نگریست به گریستن زار و گفت ای خداوند آسمان و زمین و خدای محمد صلی الله من امروز این درمها به کار برم بدانچ رضای تو در آن است و رضای رسول تو و نیز رضای مؤمنان . پس بخرد اسبی و شمشیری و نیزینی و سپری و عمامه ای بیست بر شکم خویش و عمامه در زیر گلوی خویش درآورد چنانکه ندیدند مگر چشم و بیستاد . مهاجران گفتند کیست این سوار کی ما اورا نشناسیم . علی رضی الله عنه گفت رها کنید این مرد را . باشد که از آن کسان است که از سوی بحرین آمده است یا از سوی شام . شما را از کار دین بخواهند و چنان خواهد که تا به تن خویش با شما مواسا کند . چون حرب در پیوست آن مرد در پیش مصاف درآمد و زخم نیزه می زد و زخم شمشیر می زد تا اسبش بماند . فرود آمد از اسب و بازوها برهنه کرد و چون رسول علیه السلام آن سیاهی او بدید بشناخت . اورا گفت این مرد سعد السلمی ! گفت آری که مادر و پدر من فدای تو باد و زخم تیر می زند و زخم شمشیر . و چنین گفتند که سعد را افکندند . رسول علیه السلام تا به نزدیک او رفت و سر او را برداشت و بر کنار خود نهاد و خاک از سوی او پاک کرد به جامه خویش و گفت یا سعد چه خوش است بوی تو و چون دوستی تو به نزد خدای



تعالی و رسول او . پس رسول بگریست . آنگه بخندید و روی بگردانید و گفت برب  
حوض آمد . به خدای که به بولبابه گفت مادر و پدر من فدای تو باد یا رسول الله کدام حوض .  
گفت آن حوض که خدای تعالی مرا داده است که پهنای او چندان که از صنعا تا بصره  
در یک نسخه است از صنعا با روم . کناره های او آراسته <sup>(۱)</sup> به درّ و یاقوت . آب او  
سپید ترست از شیر و شیرین ترست از انگبین . هر که از آن شیرینی بخورد او هرگز  
تشنه نگردد .

گفتند یا رسول الله ترا بدیدیم که بگریستی . پس بخندیدی و روی بگردانیدی .  
گفت گریستن من از برای آرزوی او بود و خندیدن من شادی و منزلت او بود به نزد  
خدای تعالی و کرامت او . اما روی گردانیدن من از برای آن بود که حورالعینان را کی  
سوی او می دویند تا چندانکه ساقهای او برهنه گشت و پای برنجهای ایشان پیدا شد  
من روی بگردانیدم و شرم داشتم از ایشان . پس رسول علیه السلام بفرمود تا آن سلاح و  
اسب وی و چیزی که داشت گفت ببرید به نزدیک زن او و بگوئید که آن را کی شما  
ردّ می کردید خدای تعالی او را نشانی به زنی داد به از شما .



پسند و ناپسند در شاهنامه

از

دکتر غلامحسین یوسفی

سخن بزرگ شود چون درست باشد و راست  
کس از بزرگ شد از گفته بزرگ ، رواست  
شنیده‌ای که به یک بیت ، فتنه‌ای بنشست  
شنیده‌ای که ز یک شعر ، کینه‌ای برخاست  
سخن گر از دل دانا نخواست ، زیبا نیست  
گرش قوافی مطبوع و لفظها زیباست  
کمال هر شعر اندر کمال شاعر اوست  
صنیع دانا ، انگاره دل دانا است  
چو مرد گشت دنی ، قولهای اوست دنی  
چو مرد والا شد ، گفته‌های او والا است  
سناوت آرد گفتار شاعری که سخی است  
گدایی آرد اشعار شاعری که گداست  
نشان سیرت شاعر ، ز شعر شاعر جوی  
که فضل گلبن ، در فضل آب و خالک و هواست  
جلال و رفعت گفتارهای شاهانه  
نشان همت فردوسی است ، بی کم و کاست



عتابه‌های غیورانه و شجاعتها

دلیل مردی گوینده است و فخر او راست

صریح گوید گفتارهای او کاین مرد

به غیرت از امرا و به حکمت از حکماست

برون پرده ، جهانی ز حکمت است و هنر

درون پرده ، یکی شاعر ستوده لقاست (۱)

این ابیات از قصیده‌ای است که استاد شادروان بهار ، پنجاه و پنج سال پیش

( ۱۲۹۹ ه . ش . ) در بزرگداشت فردوسی سروده است و چه سزاوارتر از آن که

شاگردی کوچک ، سخن استاد بزرگش را مطلع و زیور گفتار خویش قرار دهد ؟

هرچه ما می‌خواهیم و می‌بینیم و می‌شنویم در ما اثری بجای می‌گذارد ، بخصوص

اگر خوب و دلپذیر باشد . خاطرهٔ یک کتاب پر مغز یا شعری دل‌انگیز و ترانه‌ای لطیف

و داستانی جذاب تأثیر زمان باقی است . چهرهٔ رفیق شفیق - که به قول حافظ « کیمیای

سعادت » است - از دل زدوده نمی‌شود . در میان گروهی از مربیان و استادان که با آنان

سر و کار داشته‌ایم سیمای برخی از آنان همیشه در نظرمان گرامی و تابناک است و بسیاری

دیگر زودتر از یاد می‌روند . بدیهی است آنچه نامطبوع و ناپسندست نیز طبع را می‌رماند

و بیزار می‌کند .

وقتی آهنگی طرب‌انگیز می‌شنویم به وجد می‌آیم و نوای حزین بر دلمان گرد غم

می‌باشد . این اشعار مولوی را می‌خوانیم و از خود نگرینها شرم‌منده می‌شویم :

بیا تا قدر همدیگر بدانیم

که تا ناگه ز یکدیگر نمانیم

کریمان جان فدای دوست کردند

سگی بگذار ، ما هم مردمانیم

غرضها تیره دارد دوستی را

غرضها را چرا از دل نرانیم ؟

چو بر گورم بخواهی بوسه دادن

رخم را بوسه ده ، کاکنون همانیم



بیت حافظ نیز دریایی از مناعت و بزرگ‌منشی را در برابر ما تصویر می‌کند و مسحورمان می‌سازد :

گرچه گردآلود فقرم شرم باد از همتم

گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم

جایی دیگر سعدی با نکته‌یابی خاص خویش از خلال عبارتی موجز ما را متنبه می‌سازد ، وقتی می‌گوید : « همه کس را عقل خود بکمال نماید و فرزند خود به جمال » .  
گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد

به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم

همان نکته‌ای که مدتها بعد دکارت<sup>(۱)</sup> دریافت که مردم در هیچ باب به نصیب خویش خرسند نیستند جز در مورد عقل که بهره خود را از آن تمام می‌دانند<sup>(۲)</sup> . شاید به همین سبب است که آدمی به هر نسبت کامیاب‌تر می‌شود خود را از رأی و خرد دیگران بی‌نیازتر می‌بیند .

هروقت نیز در شاهنامه با این ابیات روبرو می‌شویم شوری از وطن‌پرستی در دلمان می‌جوشد :

کنام پلنگان و شیران شود

دریغ است ایران که ویران شود

نشستنگه شهریاران بُدی

همه جای جنگی سواران بُدی

(۳) (۳۹۲/۲)

زن و کودک خرد و پیوند خویش

ز هر برو بوم و فرزند خویش

۱- Descartes (۱۶۵۰-۱۵۹۶)

۲- رك : محمد علی فروغی ، سیر حکمت در اروپا ، چاپ دوم ، تهران (صفی‌علیشاه)

۱۳۱۷/۱ ، ۲۱۳ .

۳- شماره‌های میان دو هلال مربوط است به جلد و صفحات شاهنامه ، تهران (بروخیم)

۱۳۱۴-۱۳۱۳ .



همه سر بسر تن به کشتن دهیم      ازان به که کشور به دشمن دهیم  
(۱۰۲۶/۴ - ۱۰۲۷)

غرض آن که آنچه می خوانیم ، به ویژه آثار ادبی ، هریک به نوعی در تربیت فکری و روحی و پسند ما تأثیر می کند . از آن جمله ، داستانها اثری شگرف دارد . از برخی از اشخاص داستان بی اختیار خوشمان می آید و بعضی دیگر را نمی پسندیم . این پسندها بتدریج برای ما کمال مطلوب و نمونه ای می شوند و از رفتار و کردارشان به گونه ای پیروی می کنیم . « داش آکل » صادق هدایت مثال خوبی است . وی مردی است که از بسیاری جهات با ما تفاوت دارد اما کیست که داستان او را خوانده ، با همه بدسیمائی و الواطی و لحن نخراشیده<sup>۱</sup> داش آکل ، قیافه<sup>۲</sup> نجیب ، مردانگی و بخشش و بزرگمنشی او را ، خاصه در عشق مرجان ، نستوده و از نامردی کا کا رستم افسرده نشده باشد؟ جاذبه<sup>۳</sup> شخصیت « عمو حسینعلی » جمال زاده و ملا عبدالهادی در « سرو ته یک کرباس » نیز بنوعی دیگر مارا به سوی خود می کشد .

انسان همیشه نیازی روحی داشته است که از برای خود قهرمانانی بجوید تا در اندیشه و کردار الهام بخش او باشند . ایمان به بزرگان دین و فکر و دانش و آزادگی نا محدودی از این نیاز سرچشمه می گیرد . هر قدر پسندها و کمال مطلوب آدمی والاتر باشد بی گمان قهرمانان محبوب وی برتر و شریف ترند .

جان کندی رئیس جمهور فقید آمریکا ، در آغاز کوششهای اجتماعی خویش ، که می خواست « شهامت اخلاقی » را بخصوص در میان همقدمان ترویج کند دست به نگارش کتابی زد در معرفی برخی از رجال بزرگ و خدمتگزار آمریکا ، از آن گونه مردانی که « از روی عقل و مال اندیشی می کوشند ، سرسختی می کنند ، و علی رغم منافع شخصی خود ، در مقابل تمام مخالفتها ایستادگی می نمایند تا کشتی کشور را در راه صحیح هدایت نموده به مقصود برسانند » و آن را « سپهای شجاعان »<sup>(۱)</sup> نامید<sup>(۲)</sup> . همین اثر کم حجم و پرمعنی بود

۱ - Profiles in Courage

۲ - این کتاب بتوسط ابراهیم خواجه نوری به فارسی ترجمه شده و در تهران به سال

۱۳۳۹ انتشار یافته است .



که توجه آلن نوینز<sup>(۱)</sup> استاد دانشگاه کلمبیا را چندان جلب کرد که بواسطه<sup>۲</sup> اشتغال کتاب بر «حقایق تاریخی و واقع بینی و تعالیم اخلاقی»، نگارش آن را «خدمتی اجتماعی» شمرد<sup>(۲)</sup>.

بدبختانه قرن بیستم، بجهاتی که اکنون جای بحث نیست، بسیاری از معتقدات استوار انسان و بنیادهای معنوی حیات را در سراسر جهان دستخوش سستی و فتور کرد و جانشینی نیز برای آنها پدید نیاورد. نفوذ معنوی کیش و آیین در برخی از جوامع کاستی گرفت. پیوندها و سنتهای خانوادگی متزلزل شد. شاگرد و معلم از هم دور شدند و دوستی و وفا و جوانمردی و فضائل اخلاقی از یادها رفت و انسان دچار خلأ روحی و فکری شدیدی گشت که مشکلات فراوان ببار آورده است.

در مقابل، فنون و صنایع در پرتو منافع اقتصادی رواج یافت و به قول اقبال لاهوری در مغرب زمین زیرکی، ساز حیات شد و «غرب در عالم خزید، از حق رمید»<sup>(۳)</sup> یعنی «عقل خودبین» و سودجوی راه را بر عشق و مردمی بست و جلب منفعت را هدف مردم ساخت. دیری نگذشت که وسائل ارتباط جمعی این گونه بینش و جهان بینی را به همه جای جهان پراکند. شرق اگرچه سعادت را در محبت و معنویت می جست و خوشبختانه هنوز بر بنیانهای قویم کیش و فرهنگهای ملی تکیه دارد، از کالاهای بدآموز نظیر نوشته ها، داستانها، و فیلمهایی که همه عالم را جهنمی از دزدی و بزهکاری و جنایت و شهوت پرستی تصویر می کنند مصون نمانده است و هنگام آن است که هر چه بیشتر به چاره گیری پردازد.

جای خوشوقتی است که ما ایرانیان از فرهنگی پرفروغ برخورداریم که می تواند در بسیاری از دشواریهای حیات بر راهمان پرتو افکند و تکیه گاهمان باشد. بی گمان

۱- Allan Nevins

۲- همان کتاب ۲.

۳- جاویدنامه، چاپ دوم، لاهور ۱۹۴۷، ۳۵، ۷۱.



فردوسی و نیز اثر پرارج وی یکی از بنیانهای مهم اندیشه و فرهنگ قومی ماست .  
 باتوجه به انبوه مسائل حیات انسان در این قرن بود که سابقاً نوشته بودم : «چه ارزشی  
 بالاتر از این که شاهنامه برای انسان کمال مطلوبی می آفریند والا و بشری ؟ یعنی مردم را  
 نشان می دهد که در راه آزادی و شرافت و فضیلت تلاش و مبارزه کرده ، مردانگیها  
 نموده اند و اگر کامیاب شده یا شکست خورده اند حتی با مرگشان آرزوی دادگری و  
 مروت و آزادمنشی را نیرو بخشیده اند . . . شاهنامه در خلال داستانهای دل انگیز خود  
 مبشر پیامی است چنین پر مغز و عمیق . گویی حاصل همه تجربه ها و تفکرات میلیونها  
 نفوس ، در فراز و نشیب حیات از پس دیوار قرون به گوش ما می رسد که آنچه را  
 بعنوان ثمره حیات دریافته و آزموده اند صمیمانه باما در میان می نهند و همگان را به نیک  
 اندیشی ، آزاد مردی ، دادپیشگی و دانایی رهنمون می شوند» (۱).

\* \* \*

سراسر شاهنامه جنگ میان نیکی و بدی ، روشنی و تاریکی است و یزدان و اهریمن  
 یا دو گوهر پاك و ناپاك (۲) . در گاتها نیز می خوانیم : «آن دو گوهر همزادی که در آغاز  
 در عالم تصور ظهور نمودند یکی از آن نیکی است در اندیشه و گفتار و کردار و دیگری  
 از آن بدی (در اندیشه و گفتار و کردار) از میان این دو ، مرد دانا باید نیک را برگزیند  
 نه زشت را» (۳) . مگر زندگی خود جز این است ؟ شاید همه سرگذشت انسان را بتوان  
 در همین عبارت کوتاه گنجاند . حتی چکیده همه کیشها و آیینها به همین نتیجه می رسد  
 که انسان چگونه به خوبی گراید و بر بدی پیروز شود . ناله درد آلود حافظ نیز از چیرگی  
 زشتی و در آرزوی انسانیت بود که می سرود :

۱- رک : «عشق پهلوان» در کتاب مجموعه سخنرانیهای اولین و دومین هفته فردوسی  
 به کوشش حمید زرین کوب ، مشهد (دانشکده ادبیات و علوم انسانی) ۱۳۵۳ ، ۳ ، ۴ ، ۵ .

۲- spanta mainyu, angra mainyu

۳- گاتها ، سرودهای زرتشت ، تألیف و ترجمه ابراهیم پورداود ، بمبئی ۱۹۲۷ ،

بند ۳ ، یسنا ۳۰ ، اهنود گات ، ص ۱۷ .



آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست

عالمی دیگر بیايد ساخت وز نو آدمی

آنچه می خواهم اکنون عرض کنم اشاره‌ای است بسیار کوتاه به یکی از گوشه‌های دریای ناپیدا کران شاهنامه یعنی این که فردوسی در حماسه ملی و داستانهای اساطیری ما چگونه خیر و شر را در برابرمان تصویر کرده و چه مظاهری را برای نمایش آنها آفریده است.

متفکران قرن نوزدهم درباره افسانه‌های قومی به این نتیجه رسیدند که اسطوره<sup>(۱)</sup> «نماینده و مبین حقایق کلی و ابدی است . . . و کامل ترین نوع فکر دسته جمعی<sup>(۲)</sup> است که در جریان تاریخ پیدا شده»<sup>(۳)</sup>. بنابراین فردوسی که این افسانه‌های ملی یعنی عصاره اندیشه و تجربه اجداد ما را به شعر درآورده و به ما ارزانی داشته است در حقیقت دریافت و پسند و ناپسند آنان و جهان بینی ایرانی را از خلال داستانهای دلکش و پرمغز به ما فرامی نماید ، به ویژه در اندیشه و رفتار برخی از قهرمانان . وقتی می سراید :

چنین گفت موبد که مردن بنام      به از زنده دشمن براو شاد کام

(۴۸۴/۲)

حقیقتی را درباره «نام و ننگ» با ما در میان می نهد که جاودانی است . اگر بخواهیم برجسته ترین مظهر مردانگی و فضیلت و مردمی و میهن دوستی را در شاهنامه بشناسیم باید از رستم نام ببریم . اندیشه بلند پرواز و تخیل قوم ایرانی در طی قرنهای پسندها و آرزوها و آمال شریف خود را در وجود رستم ریخته و فردوسی آن را با هنرمندی تمام مجسم کرده است . شاید بشود گفت رستم کمال مطلوب و اوج قلّه نیکی

۱- Mythe

۲- Pensée Collective

۳- رک : فؤاد روحانی ، ترجمه کلیات زیباشناسی ، اثر بندتو کروچه ، تهران (بنگاه

ترجمه و نشر کتاب) ۱۳۵۰ ، ۳۰-۳۲ .



و جوانمردی و بزرگواری در فرهنگ حماسی ایران است. عبث نیست که در آن داستان معروف، محمود غزنوی به فردوسی گفته است: «همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم». سخن فردوسی نیز در پاسخ محمود - که گفته بود «اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست» - بسیار پر معنی است. فردوسی پاسخ داد: «زندگانی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشان را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید»<sup>(۱)</sup>.

جهان آفرین تا جهان آفرید  
سواری چو رستم نیامد پدید

(۴۴۲/۲)

مگر در نظر شاعری که عمر خود را بر سر حماسه ملی و احیای همه میراث فرهنگی و فکری ملت خود نهاده و رستم را مظهر درخشان آن قرار داده است ممکن است کسی نظیر قهرمان ملی او باشد؟ بی سبب نیست که وی را «آفریدگار رستم» خوانده اند<sup>(۲)</sup>. گویی در این کلمه همه قدرت آفرینش او جمع است. اما محمود غزنوی که با فردوسی و ملت ایران، همدل و همفکر و هم آهنگ نمی توانست بود، در نمی یافت که رستم یگانه است و بی همتا.

چون درباره شخصیت رستم در حماسه ملی ایران پیش از این سخن رفته است<sup>(۳)</sup>، به برخی دیگر از اشخاص داستان در شاهنامه می پردازم تا ببینیم پسند و ناپسند در رفتار و کردار آنان چگونه تجلی کرده است.

\* \* \*

در شاهنامه چهره های پرفروغ و دوست داشتنی فراوان است، از آن جمله اند: پادشاهان دادگر، پهلوانان وطن دوست و جانباز، پیران خردمند و بزرگوار، جوانان

۱- تاریخ سیستان، به تصحیح م. بهار، تهران (خاور) ۱۳۱۴، ۷.

۲- رک: دکتر عبدالحسین زرین کوب، با کاروان حله، تهران (آریا) ۱۳۴۳، ۱۱.

۳- رک: دکتر جلال ستینی، «رستم، قهرمان حماسه ملی ایران»، مجموعه

سخنرانیهای اولین و دومین هفته فردوسی، ۶۹-۱۰۳.



زورمند و جوانمرد ، مردان شریف ، زنان دلیر ، برزگران پاکدل و مهربان و بسیاری دیگر . بر اثر همین جاذبه بود که لامارتین درباره ترجمه فرانسوی ژول مول از شاهنامه ، در سال ۱۸۵۳ در مجله خود به نام *Le Civilisateur* نوشت : « شاهنامه یکت گالری نقاشی آراسته به چهره‌های مردان بزرگ باستانی و جدید است تا برای کشور فرانسه که مردان بزرگ را از یاد می‌برد ، خاطره مقدسین و قهرمانان را زنده سازد »<sup>(۱)</sup>.

بداندیشان نیز در شاهنامه دیده می‌شوند اما سرانجامشان شکست است و ناکامی . وجود آنها از یک سو ، سیای نیکان را درخشنده تر جلوه گر می‌سازد و از سوی دیگر ، فرجام تلخشان این امید را در دل نیرو می‌بخشد که نیکی بر بدی و یزدان بر اهریمن چیرگی خواهد یافت و ایران بر بدخواهان خویش .

مثلاً فریدون را که می‌نگریم پاك و مهربان و دوست داشتنی جلوه می‌کند ، به‌ویژه پس از دوران تیره ضحاکِ ماردوش . اما ضحاک عنصری غیر ایرانی است که پس از تباه شدن روزگار جمشید بر ایران زمین چیره می‌شود . می‌دانید که در ایران پیش از اسلام و در آیین اوستایی ، ایران سرزمین برگزیده اهورمزداست و جای پیدایش گیاه و حیوان و انسان و منشأ آبادی جهان . از این رو اهورمزدا و امشاسپندان بخصوص فرشته مهر حامی بیدار این سرزمین مقدس تلقی می‌شدند<sup>(۲)</sup> . بنابراین هر که به این سرزمین می‌تاخت فرستاده اهریمن خوانده می‌شد که برای خرابی جهان خوبی و زیبایی آمده بود . مثلاً در پشت ۱۹ از «فر کیانی» سخن می‌رود که به شاهان و پهلوانان اختصاص یافته و موجب پیروزی ایشان بر دشمنان ایران شده است . اما « از کسانی که برای بدست آوردن فر کیانی کوشیده ولی بر آن دست نیافته‌اند انگر می‌نیو ( اهریمن ) و اژی‌دهاک ( ضحاک ) و

۱- به نقل هانری ماسه ، فردوسی و حماسه ملی ، ترجمه مهدی روشن ضمیر ، دانشگاه

تبریز ۱۳۵۰، ۳۴۵ .

۲- رک : دکتر اسدالله بیژن ، سیر تمدن و تربیت در ایران باستان ، تهران (وزارت

فرهنگ) ۱۳۱۶، ۳۰-۳۱ .



فرنگر سین Frangrasyan (افراسیاب) اند. داستان تلاش اهریمن و ضحاک و افراسیاب برای بدست آوردن فرّ و محروم ماندن آنان یکی از دلکش ترین قطعات حماسی این یشت است» (۱).

دعای خیر داریوش که بر دیوار جنوبی تخت جمشید کنده شده نیز یادآور این نکته است: «اهورمزدا، این کشور را از سپاه (دشمن) و از خشکسال و از دروغ محفوظ بدارد» (۲).

غرض آن که این نوع حمایت آیین و کیش از این سرزمین موجب روح قوی وطن دوستی در ایرانیان بود و این روح و اندیشه نه تنها از راه تربیت فرهنگی و اجتماعی بلکه از طریق دین نیز به ایشان تعلیم می شد، نظیر: حبّ الوطن من الایمان.

بی سبب نیست که در روایات اوستایی، ضحاک اهریمنی است دیوزاد «سه پوزه، سه سر، شش چشم» و «مایهٔ آسیب و فتنه و فساد» (۳) و به تعبیر هانری ماسه «شری هزارساله» (۴). در شاهنامه نیز وی مردی است بیگانه از ایران و ایرانی که شیطان او را می فریبد. پدرش مرداس را از پا درمی آورد و بجای او فرمانروا می گردد. آنگاه ابلیس بصورت جوانی خوش روی بر او ظاهر می شود و با خورشهای حیوانی دلش را می رباید و به بوسه از دو کتف ضحاک دو مار برمی آورد. سپس خود را چون پزشکی می آراید و به ضحاک می گوید راه آرام داشتن مارها و درمان درد او آن است که با مغز آدمیان سیرشان سازد و او نیز چنین می کند. بدین جهت است که ضحاک را با فاوست گونه در خور مقایسه دانسته اند و نا آرامی روح گناهکار و پراضطرابش را با مکبث شکسپیر (۵)

۱- دکتر ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، تهران ۱۳۳۳، ۳۷.

۲- برای اطلاع از این کتیبه، رک: R. G. Kent, Old Persian, New York 1950.

۳- رک: حماسه سرایی در ایران ۴۵۲-۴۵۸.

۴- فردوسی و حماسه ملی ۱۲۰.

۵- رک: دکتر محمد علی اسلامی ندوشن، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه،

تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۴۸، ۱۳۴۹-۱۳۷۰.



در داستان فردوسی این «اژدهادوش اهرمن کیش» و دشمن ایران، چندی بر سرزمین ایران فرمانروایی می‌یابد. فردوسی ضحاک را مظهر زشتی و تیرگی قرار می‌دهد و روزگار استیلای این بیگانه را برای ایران چنین تصویر می‌کند:

نہان گشت آیین فرزندگان	پراکنده شد نام دیوانگان
هنر خوار شد، جادوی ارجمند	نہان راستی، آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز	ز نیکی نبودی سخن جز براز
ندانست خود جز بد آموختن	جز از کشتن و غارت و سوختن

(۳۵/۱)

اما دیری نمی‌گذرد که چهره روشن و دل‌نواز فریدون در شاهنامه می‌درخشد و ایران و ایرانیان را از چنگ ضحاک جادو می‌رهاند. در اوستا و متون پهلوی و روایات دوره اسلامی نیز از فریدون و چیرگی او بر تباہیها بسیار سخن رفته است<sup>(۱)</sup> و این همه نشان می‌دهد که در نظر ایرانیان وی مظهر دادگری و نیکی و بزرگواری شمرده می‌شده که این گونه بدو دل‌بسته بوده‌اند. به همین سبب است که فردوسی زادن او را چنین توصیف کرده است.

خجسته فریدون ز مادر بزاد	جهان را یکی دیگر آمد نهاد
جهانجوی با فرّ جمشید بود	بکردار تابنده خورشید بود
جهان را چو باران به بایستگی	روان را چو دانش به شایستگی

(۴۰/۱)

راهنمای او در دشواریها و جنگ با ضحاک نیز سروش است یعنی فرشته الهام (۵۰/۲ - ۶۱، ۵۱) و از ارون درود بر اسب می‌گذرد، مانند موسی (۵۱/۱ - ۵۲). بعلاوه کاوه آهنگر که از میان مردم به دادخواهی برمی‌خیزد و همگان را به هواداری فریدون می‌خواند سیمایی مردانه و دلپذیر دارد. وی از یک طرف مظهر ستم‌دیدی و



رنج مردم است زیرا هفده پسرش را به ظلم ضحاک از دست داده و از طرف دیگر نمودار دادخواهی و مردی و شهامت است . پیوستگی فریدون و مردم در این داستان نیز چشم گیر است . حتی چرم پاره‌ای را که کاوه چون بیری برای دعوت مردم بر سر نیزه می‌کند فریدون با گوهر و دیبا می‌آراید و آنرا درفش خویشان قرار می‌دهد . فردوسی می‌گوید درفش کاویانی از همین جا پدید آمده و از آن‌پس هریک از شاهان ایران آنرا بنوعی آراسته است .

سرانجام فریدون و کاوه و ایرانیان پیروزمی‌شوند . ضحاک گرفتاری‌گرده . فریدون در سراسر کشور سفر می‌کند و به آبادانی و داد می‌پردازد :

زمانه بی‌اندوه گشت از بدی      گرفتند هریک ره ایزدی

(۶۲/۱)

وزان‌پس فریدون به گرد جهان  
هر آن چیز کز راه بیداد دید  
به نیکی ببست او در او دست بد  
بیاراست گیتی به سان بهشت  
بگردید و دید آشکار و نهان  
هر آن بوم و برکان نه آباد دید  
چنان کز ره شهریاران سزد  
به جای گیا سرو و گلشن بکشت

(۶۴/۱)

هر قدر در این داستان از ضحاک دل منزجر می‌شود ، فریدون و کاوه ستوده‌اند و دلپذیر . فریدون تا پایان عمر نیز نموداری است از دادپیشگی و مردمی . بدین سبب است که فردوسی با این اشعار بلند نام او را جاودانی ساخته است :

فریدون فرخ فرشته نبود      ز مشک و ز عنبر سرشته نبود  
به داد و دهش یافت آن نیکویی      تو داد و دهش کن فریدون تویی

(۶۱/۱)

در همین داستان اشخاص دیگری نیز ظهور می‌کنند : سه پسر فریدون ، ایرج و سلم و تور . فریدون پس از آزمودن سه پسر خویش و رای زدن با خردمندان ، قلمرو



فرمانروایی خود را میان آنان تقسیم می‌کند: روم و خاور به سلم، توران و چین به تور و ایران به ایرج اختصاص می‌یابد. اما سلم و تور پس از چندی بر ایرج که کم‌سال‌ترست رشک می‌برند. به پدر پیامهای درشت می‌فرستند. برکناری ایرج را خواستار می‌شوند و یا جنگ را. سلم و تور در این‌جا نمودار نهاد زشت‌اند، نظیر برادران خود فریدون که نخست قصد جان‌ش کردند (۱/۵۰-۵۱) و یا برادران یوسف. اما در این میان سلم فریبکارست و چاره‌گر و تور تندخشم و خدعه‌پذیر. در همه تلاشها برضد ایرج، توطئه‌گری از سلم است اما دسیسه‌ها به دست تور صورت عمل بخود می‌گیرد حتی کشتن ایرج.

برعکس، ایرج جوانی است پاک‌روح و وارسته، پر دل و با خرد و جوانمرد. از آن طبایعی که می‌خواهند بدی را نیز بانیکی پاسخ گویند، نظیر سیاوش. رفتار ایرج و نیکی کردن او در برابر بدی، بودا و لاثوتسه و مسیح را بیاد می‌آورد. اما در آیین اوستایی و نیز در شاهنامه پاداش و کیفر در کارست، مانند تعلیمات موسی و کنفوسیوس و محمد (ص) (۱) و این آیه شریفه: و لکم فی القصاص حیوة یا اولی‌الالباب.

در هر حال ایرج برخلاف سفارش پدر که او را از خطر پرهیز می‌دهد، به دیدار برادران می‌شتابد و بی‌سلاح با آنان روبرو می‌شود و می‌گوید آماده است که از فرمانروایی دست بکشد و برادران را ناخرسند نبیند. اما آن‌دو تاریک دل‌کینه را از یاد نمی‌برند و ایرج در خیمه‌ای به‌خنجر تور کشته می‌شود.

بدنهادی چهره سلم و تور را در داستان فردوسی تیره‌گون می‌دارد و انسان را از هر چه آز و نامردمی است بیزار می‌کند. اما هاله‌ای از نور پاک‌دلی و بزرگ‌منشی و بی‌نیازی و دلیری رخسار ایرج را در برگرفته است. به همین سبب است که وقتی نخست سپاه سلم و تور را چشم بر ایرج می‌افتد دل‌هاشان پراز مهر او می‌شود و همه به جانب او می‌گرایند:

به ایرج نگه کرد یکسر سپاه      که او بُد سزاوار تخت و کلاه



بی آرامشان شد دل از مهرای  
سپاه پراگنده شد جُفت جُفت  
که اینت سزاوار شاهنشهی  
دل از مهر و دیده پراز چهرای  
همه نام ایرج بد اندر نهفت  
جز این را مبادا کلاه مهی

(۸۸ - ۸۷/۱)

شهادت ایرج ، در عین آن که دل را می گریاند ، احترام انگیز است . در وجود این شاهزاده جوان ، بزرگمردی را می بینیم که اعتقاد وی به نیکی و نیکوکاری چندان استوارست که اگرچه می تواند بدی را بادرشتی درهم شکند ، قدرتی بزرگتر از خویشتن نشان می دهد و جز در راه نیکی گام بر نمی دارد ، نظیر مردان خدا .

همین ارزش وجود ایرج و کشته شدن نامردانه اوست که آرزوی فریدون را در کیفر یافتن سلم و تور ، سزاوار جلوه می دهد و وقتی آن دو به کوشش منوچهر شاه - نواده ایرج - نابود می شوند ، درحقیقت ، چیرگی دادست برپیداد . یعنی نیکی و بدی باهم درستیزند و سرانجام نیکی است که پیروز می گردد .

اما فریدون که هر سه پسر را چنین از دست داده سرگذشتی تلخ و دشوار دارد پادشاهی را به منوچهر وامی گذارد و با دریغ و افسوس عمر را به پایان می برد . مگر نه این که گردش گیتی گونه گون است و نیکان نیز از غم و اندوه بی آسیب نمانده اند ؟

به قول شادروان محمدعلی فروغی « آیا ممکن است کسی داستان ایرج پسر فریدون را بخواند و مهر و محبت این جوان را که مظهر کامل ایرانی و اصل و بیخ ایرانیت شناخته می شود در دل جای ندهد و نسبت به او و هواخواهانش دوستدار و از دشمنانش بیزار نگردد ؟ » (۱)

\* \* \*

دیگر اشخاص شاهنامه نیز ممکن است در شمار ستودگان یا ناستودگان قرار گیرند . مثلاً طوس با آن که از نژادی شریف و سپهسالاری بزرگ و دلیر است و با همه

۱- مقالات فروغی ، به اهتمام حبیب یغمایی ، تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۵۱ ، ۴۱ ، ۴۲ .



وطن دوستی ، از کم تدبیری و لغزش و خوی بد برکنار نیست . بارزترین جلوه آن ، این که با همه سفارشهای کیخسرو که طوس هنگام لشکرکشی به توران از راه کلات نرود و با فرود - برادر وی - پنجه در نیفکند ، پهلوان باز خود رأیی می کند و علی رغم تذکرگودرز آن طریق را برمیگزیند . سرانجام در جنگی بدفرجام فرود - که سر آشتی و همگامی با سپاه ایران داشته - کشته می شود . کیخسرو ناگزیر طوس را بازمیخواند و با سرزنش از سپهسالاری برکنار می کند و بدو می گوید :

برو جاودان خانه زندان تست      همان گوهر بد نگهبان تست

(۸۴۷/۳)

اما گودرز و گیو - که تقریباً از همان موقع طوس در دستگاه پادشاهان ایران برخوردارند<sup>(۱)</sup> - جلوه ای دیگر دارند . گودرز از سالاران بزرگ روزگار کیکاووس و کیخسروست . هموست که وقتی در آغاز کار ، طوس را با پادشاهی کیخسرو همداستان ندید و او را طرفدار فریبرز یافت مردانه به حمایت از شاهزاده جوان برخاست . بخصوص که پسر وی گیو ، کیخسرو را بازیافته و به ایران آورده بود . گیو نیز پس از رستم در پهلوانی نظیر نداشت و داماد تهمتن بود . حتی رستم وی را به دامادی بر طوس ترجیح داده بود (۷۳۱/۳) . پیرن پسر گیو هم از دلاوران نامبردار بود . کوشش این خاندان در دفاع از ایران چشم گیرست . تنها در جنگهای کین خواهی سیاوش ، هفتاد پسر و نبیره گودرز جان می سپارند و هشت تن بجا می مانند . یکی از پهلوانان گودرزی به نام بهرام آن قدر به نام و ننگ پای بندست که وقتی تازیانه خود را در جنگ با تورانیان گم می کند به پدرش گودرز می گوید :

یکی تازیانه ز من گم شد دست	چو گیرند بی مایه ترکان به دست
به بهرام پر مایه باشد فسوس	جهان پیش چشمم بود آبنوس
نبشته بر آن چرم نام من است	سپهدار ترکان بگیرد به دست ؟



شوم زود تازانه باز آورم      اگر چند رنج دراز آورم

(۸۵۷/۳)

آنگاه با همه اندرز پدر و برادرش گیو ، شب هنگام به میدان نبرد بازمی گردد تا تازیانه را بیابد ، مبادا به دست دشمن بیفتد و بدنام شود . اما جان بر سر این کار می نهد و به دست تزاو کشته می شود .

در شاهنامه طوس و گودرز و گیو گرچه همه ایرانی و دلاور و نامورند اما حیثیت و محبوبیتی که گودرز یان دارند با طوس درخور قیاس نیست و دل بی اختیار به جانب ایشان می کشد که در مردانگی و مردمی تمامند .

به قول هانری ماسه «در شاهنامه دنیائی در جنبش است»<sup>(۱)</sup> . از این رو از همه گونه اشخاص در این کتاب نشان توان یافت و نیز پسند و ناپسند در رفتار آنان . مثلاً گاه با کسی چون لنبک آبکش روبرو می شویم که مردی است تهیدست ولی جوانمرد و مهمان نواز و خوش روی که نیم روز در تلاش معاش است و نیمه دیگر در جستن مهمانی که آنچه دارد نثار او کند . برعکس « براهام بی بر جهودی است زُفت » که آب از ناخن او نمی چکد و درم و دینار و گنج و فرش و دیبا و هر گونه چیز دارد اما سرانجام به فرمان بهرام گور همه نصیب لنبک می شود<sup>(۲)</sup> . از این گونه اند بازرگان و شاگردش و پالیزبان و زنش و رفتارشان با بهرام گور (۲۱۵۰/۷ - ۲۱۵۹) .

در میان تورانیان نیز اشخاصی با منشهای متفاوت دیده می شوند . از همه آنان برجسته تر پیران ویسه است ، سپهسالار افراسیاب . وی با آن که فرمانده سپاه دشمن و ناگزیر با ایرانیان در پیکارست با سیاوش دوستی می ورزد ، جان کیخسرو و مادرش فرنگیس را از خشم افراسیاب می رهاند و همیشه در تلاش است تا میان دو کشور آشتی و صلح برقرار شود .

۱- فردوسی و حماسه ملی ۲۱۶ .

۲- رك : غلامحسین یوسفی ، «داستانی طنزآمیز در شاهنامه» ، در کتاب نامه مینوی

زهر نظر حبیب یغمایی و ایرج افشار ، تهران ۱۳۵۰ ، ۵۲۸ - ۵۴۴ .



فضائل اخلاقی پیران و خرد و پهلوانی و مردانگی و رحم و وفاداریش درخور توجه است و ستودنی. بخصوص که وی در عین مهرورزی با شاهزادگان ایرانی، به افراسیاب و کشور و مرز و بوم خویش وفادار است از این رو پیشنهاد ترك توران و نویدهای فراوان سرداران ایران و کیخسرو را هرگز نمی‌پذیرد. در سراسر شاهنامه، پیران بواسطه این دو احساس متضاد در موقع دشواری قرار دارد. به سبب این منش نیک پیران، رفتار همه سپهداران ایران چون گودرز و رستم با او احترام آمیزست بخصوص که کیخسرو نیز در این باب سفارشها می‌کند و جوانمردی پیران را با سیاوش و نیز با خود و مادرش هرگز از یاد نمی‌برد. فرنگیس نیز به گیو می‌گوید:

چنان دان که این پیر سر پهلوان      خردمند رادست و روشن روان  
پس از دادگر داور رهنمون      بدان کور هانید ما را ز خون

(۷۳۵/۳) (۱)

در خانواده پیران سیماهای روشن دیگر نیز می‌توان یافت نظیر جریره دختر وی، همسر سیاوش و مادر فرود که پس از کشته شدن فرزندی، دلیرانه دژ سپید کوه را ویران کرد و پرستندگان و اسبان همه را کشت که به دست دشمن نیفتد. و خود را نیز به ضرب دشنه از پای در آورد (۸۲۴/۳). یاپیلسم برادر کوچک پیران که وقتی افراسیاب می‌خواهد کشتن سیاوش را فرمان دهد مردانه در برابر او می‌ایستد و می‌گوید:

سری را که باشی بدو پادشا      به تیزی بریدن نباشد روا

(۶۵۸/۳)

غرض آنکه در سپاه توران نیز بزرگمردانی شریف می‌توان یافت. از آن جمله است اغریث برادر افراسیاب که در اوستا نیز جوانی دلیر و از نیکان و پاکان است

۱- ترك: حماسه سرایی در ایران ۶۲۷-۶۲۸؛ زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه



و رحم دل و بخشاینده (۱). از این رو وقتی افراسیاب نودر را از پا درمی آورد و گروهی از پهلوانان ایران را در ساری به بند می کشد، اسیران دست به دامن بخشایش اغریث می زنند تا ایشان را رها سازد. وی به تدبیری با آنان همداستانی می نماید و آزادشان می کند. سپس در برابر خشم و پرخاش افراسیاب می گوید:

هر آنکه کت آمد به بد دسترس  
که تاج و کمر چون تو بیند بسی  
زیزدان بترس و مکن بد به کس  
نخواهد شدن رام با هر کسی

(۲۷۷/۱ - ۲۷۸)

به همین سبب به شمشیر افراسیاب از پا درمی آید و جان بر سر این کار می نهد. عکس این نیز وجود دارد یعنی در میان ایرانیان گشتاسپ را می بینیم که رفتارش با اسفندیار دور از عطوفت پدری است. بارها در سخته‌ها از اسفندیار یاری می خواهد و بدو وعده جانشینی می دهد (۱۵۳۲/۶، ۱۵۶۴، ۱۵۷۴، ۱۵۸۳). اسفندیار هر بار کشور را از جنگ دشمن نجات می بخشد اما پدر بر اثر بدگویی گرزم، فرزند را در بند می افکند (۱۵۴۴/۶ - ۱۵۵۱). چندی بعد اسفندیار را بار دیگر به جنگ ارجاسپ می فرستد. اسفندیار پس از گذشتن از هفت خوان و نابود کردن ارجاسپ، پیروز به نزد گشتاسپ بازمی گردد و وعده پدر را یادآوری می شود. اما این بار نیز گشتاسپ با وجود پیشگویی جاماسپ - که اسفندیار در سیستان به دست رستم کشته خواهد شد - وی را به جنگ تهمتن می فرستد و جانشینی را موکول می کند به دست بسته آوردن رستم. به سبب این پیمان شکنی است که اسفندیار در حضور بزرگان از گشتاسپ گله می کند (۱۶۳۵/۶ - ۱۶۳۶) و چون به تیر رستم از پا درمی آید، از پدر می نالد:

چنین گفت با رستم اسفندیار  
زمانه چنین بود و بود آنچه بود  
که از تو ندیدم بدروزگار  
نه رستم نه مرغ و نه تیر و کمان  
نداند کسی راز چرخ کبود  
به رزم از تن من ببردند جان



که این کرد گشتاسب بامن چنین  
 چو رفتی به ایران پدر را بگویی  
 زمانه سراسر به کام تو گشت  
 امیدم نه این بود نزدیک تو  
 جهان راست کردم به شمشیر داد  
 به ایران چو دین بهی راست گشت  
 به پیش سران پندها دادیم  
 کنون زین سخن یافتی کام دل  
 برو برنخوانم ز جان آفرین  
 که چون کام دیدی بهانه مجوی  
 همه مهرها زیر نام تو گشت  
 سزا این بُد از جان تاریک تو  
 جهان پاک گشت از بد بد نژاد  
 بزرگی و شاهی مرا خواست گشت  
 نهانی به کشتن فرستادیم  
 بیارای و بنشین به آرام دل

(۱۷۱۸-۱۷۱۶/۶)

وقتی تابوت اسفندیار را به ایران می آورند، بزرگان ایران و پشوتن برادر اسفندیار و خواهرانش به آفرید و همای هریک بنوعی گشتاسب را سرزنش می کنند. حق با آنان است و گشتاسب ناگزیر خاموش می ماند (۱۷۲۳ - ۱۷۲۱/۶).

در شاهنامه فردوسی این داستان چنان است که انسان از اندیشه و کردار گشتاسب دل آزرده می شود نه از رستم که اسفندیار را از پا در آورده است<sup>(۱)</sup>.

\* \* \*

پسند و ناپسند در قهرمانان شاهنامه فراوان است و هریک از نظری عبرت آموز تواند بود. سخن گفتن در این باب به درازا می کشد. اینک می خواهم بعنوان نمونه فقط در باره یک داستان که در آن منشهای گوناگونی دیده می شوند به کوتاهی سخنی بگویم. داستان سیاوش و رفتن او به توران، بر اثر توطئه های سودابه، و خیانت گرسیوز را با وی بی گمان خوانده یا شنیده اید و می دانید که فرجام تلخ این شاهزاده محبوب و بی گناه، چه تأثیری در حماسه ملی ایران بجای نهاده، چندان که پس از کشته شدنش،

۱- رک: دکتر محمد علی اسلامی ندوشن، داستان داستانها، رستم و اسفندیار،

تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۵۱، ۱۶۰-۱۷۶، ۲۳۰-۲۳۹.



به قول نولدکه<sup>۱</sup> ، «انتقام خون سیاوش شعار همه کس» می شود<sup>۲</sup> .

جهان شد پر از کین افراسیاب  
به دریا تو گفתי بجوش آمد آب

(۶۸۶/۳)

در این داستان غم انگیز با اشخاص بسیار روبرو هستیم ، هریک بامنش و رفتاری متفاوت ، کیکاووس پیش از این نیز در رفتن به مازندران پند بزرگان و زال را نشنیده گرفتار شده بود (۳۱۸/۲ - ۳۲۴) چنان که در پذیرفین مهمانی شاه هاماوران نیز به دام افتاده بود (۳۸۷/۲ - ۳۸۹) . یک بار هم به فریب دیو خواسته بود به آسمان پرواز کند و آن را نیز مسخر سازد (۴۰۹/۲ - ۴۱۲) که سابقه آن در دینکرت به شرح آمده است . از این رو گودرز خود کامگی او را نمی پسندد و ملامت می کند (۴۱۲/۲ - ۴۱۳) . از سوی دیگر وی زود خشم است و ناسپاس . مثلاً رستم را که برای جنگ با سهراب از زابلستان فراخوانده از خویشتن می رنجاند و به کشتنش فرمان می دهد (۴۶۵/۲ - ۴۶۷) و پس از فداکاریهای فراوان تهمتن در راه ایران ، حتی نثار کردن فرزندی چون سهراب ، وقتی از او نوشدارو می خواهد دریغ می کند تا سهراب جان می سپارد و گودرز درباره کاووس می گوید :

به تندی به گیتی ورا یار نیست  
همان رنج کس را خریدار نیست

(۵۰۸/۲ - ۵۰۹) (۳)

در داستان سیاوش ، کاووس از یک سو گرفتار وسوسه های سودابه است و بارها فریب او را بر ضد سیاوش باور می کند و از سوی دیگر می خواهد سیاوش را - که به جنگ

۱ - Theodor Nöldeke

۲ - تئودور نولدکه ، حماسه ملی ایران ، ترجمه ب. علوی ، دانشگاه تهران

۷۸ ، ۱۳۲۷

۳ - درباره کاووس ، رك : کریستن سن ، کیانیان ، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا ، تهران ( بنگاه ترجمه و نشر کتاب ) ۱۳۴۳ ، ۱۱۱ - ۱۲۲ ؛ حماسه سرایی در ایران ۴۹۹ - ۵۱۰ .



افراسیاب فرستاده و پیروز شده و صلح کرده و گروگان گرفته است - از سر خشم و خود کامگی به پیمان شکنی وادارد تا نه فقط عهد صلح با توران را درهم نوردد بلکه گروگانهای تورانی را نیز بکشد . حتی به او تهمت می زنند که باخو برویان در آمیخته و از جنگ تن زده ورستم را نیز خلعت و خواسته<sup>۱</sup> افراسیاب از راه برده است .

(۵۵۸/۳ - ۵۸۱)

خاطرات تلخ سیاوش از توطئه های سودابه - که میدان جنگ را بر تحمل آنها ترجیح داده بود - و این گونه رفتار پدر سبب شد ناگزیر راه توران را پیش گیرد و به آن فرجام شوم دچار شود . از این رو در این داستان کردار کاووس دلازارست و حاصلش پشیمانی است و افسوس . وقتی نیز رستم وی را به سرزنش می گیرد جز شرم و اشک گرم پاشنی ندارد (۶۸۳/۳ - ۶۸۴)

با این همه اندوه بزرگ کاووس بعنوان پدری داغ دیده ، همدردی و غمخواری همگان را برمی انگیزد . اما سودابه دیگرست و درخور نکوهشها . هر قدر در شاهنامه شرم و عفاف و وفای زنانی چون رودابه و فرنگیس و منیر<sup>۲</sup> و جریره زیبا و ستودنی است ، سودابه چنین نیست . وی با آن که همسر و فرزندان دارد همه بر آن سرست که با آراستن روی و موی و شبستان خویش از ناپسند سیاوش دلربایی کند و در این راه از هیچ دروغ و بهتان پروایی ندارد . در حقیقت موجب همه فتنه ها اوست و سرانجام نیز به کیفر گناهانش به دست رستم از پا درمی آید (۶۸۴/۳) . کسی نیست که در داستان سیاوش ، سودابه را درخور نکوهش نداند یعنی از بی شرمی و ناپاکی بیزاری نجوید .

اما در سراسر داستان سیماي تابناك و نجيب سیاوش بنحو بارزی پرتوافکن است و جانها را به سوی خود می کشد .

سیاوش مظهر پاکی و آزادی . بزرگواری و مردانگی است<sup>(۱)</sup> . بارها بر سر دوراهیانی قراری گیرد که انتخاب یکی از آنها دشوارست . سرگذشت سیاوش نموداری



است از مراحل بحرانی زندگی انسان و در برابر تصمیمهای بزرگ واقع شدن، به قول هملت: «بودن یا نبودن؟ مسأله این است». اصولاً زندگی مجموعه روزهایی است بر سر دو راهی و تنها شریفانند که راه درست را برمیگزینند.

سیاوش از همه این تجربه‌های توان‌فرسا، سربلند بیرون می‌آید و همیشه راه شرف و جوانمردی را اختیار می‌کند. به تهمت سودابه، بی‌گناه و بابل خندان در دل کوه آتش می‌رود و بی‌آن که لکه‌ای بردامنش نشیند بپاکی از آتش گام بیرون می‌نهد.

ز آتش برون آمد آزاد مرد	لبان پر ز خنده، به رخ همچو ورود
چنان آمد اسب و قبای سوار	که گفتی سمن داشت اندر کنار
اگر آب بودی مگر تر شدی	همی بر تنش جامه بی‌بر شدی
چو بخشایش پاک یزدان بود	دم آتش و باد یکسان بود

(۵۵۲/۳)

سرانجام نیز با آن که خیانت سودابه آشکار می‌شود، این سیاوش است که او را می‌بخشد و در نزد کیکاووس شفاعت می‌کند که از خونش درگذرد. تنها روحهای شریف و بزرگی چون سیاوش درمی‌یابند چرا «در عفو لذتی است که در انتقام نیست». دروینهای کینه‌توز از عوالم مردمی که مهر می‌ورزند و کینه‌ها را می‌بخشند بی‌خبرند و هرگز به کنه این سخن حافظ نمی‌توانند رسید که گفت:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم

که در طریقت ما کافری است رنجیدن

سیاوش در توران نیز با افراسیاب بر سر پیمان استواری ماند، حتی وقتی افراسیاب - به فریب گرسیوز - با او به نبرد برمی‌خیزد سیاوش چندان به اصول مردانگی و شرافت اخلاقی پای بندست که نه خود به تیغ و نیزه دست می‌برد و نه به همراهان فرمان جنگ می‌دهد.

اگر حماسه ملی ایران تنها سیاوش را در خود پرورده بود باز هم گران قدر بود



و درخور تحسین . یاد سیاوش و ایرج ، تعظیم تقوی و فضیلت است و زشت شمردن دروغ و خیانت . بدین سبب چند سال پیش دربارهٔ این جوانمرد بزرگوار و محبوب نوشته بودم : « بزرگی سیاوش در مردانه زیستن اوست . یک طرف ناپاکی و کامرانی است ، یک سوی پا کردی و بهتان و در آتش رفتن . جانبی پیمان شکستن و از خطر رستن را می بیند و سوی دیگر وفا به عهد و مردمی ، بر روی هم پیمانان عهد شکن تیغ نکشیدن ، از سر پیمان نگذاشتن و در این راه سر دادن . بدیهی است تنها از بزرگمردانی چون سیاوش ساخته است که راه انسانیت و شرف را ، هر قدر پر خطر باشد ، برگزینند و به بلند نامی زنده بمانند »<sup>(۱)</sup>.

از سودابه که بگذریم ، در داستان سیاوش ، گرسیوز برادر افراسیاب مظهر بدنمادی و بداندیشی است . وی از آن گونه مردم حقیری است که درخشش هیچ کس را تحمل نتوانند کرد و هیچ دو تن را با هم یکدل و مهربان نمی توانند دید . دیور شک و خبت درون آنان را می آشوبد و به فتنه گری بر می خیزند . به قول فردوسی « زبان پُر دروغ و روان پُر گناه ».

گرسیوز نیز از حشمت دستگاه سیاوش و از مهربانی افراسیاب با او در آتش حسد بود و بیکار نمی توانست نشست . در برابر همه نواخت و ادب و احترام سیاوش افراسیاب را بر ضد او بر می انگیزد و سیاوش را به افراسیاب بدگمان می سازد تا افراسیاب به جنگ سیاوش که بدو پناه آورده است ، لشکر می کشد . سیاوش گرفتار می شود . سپاهیان توران ، پیلسم برادر پیران ، افراسیاب را پند می دهند که از کشتن سیاوش درگذرد اما گرسیوز - که در نخستین روزها نتوانسته بود کمان سیاوش را به زه کند (۶۰۲/۳) و در سیاوش گرد نیز سوارانش در گوی زدن و زوبین بازی و تیراندازی و کشتی گرفتن در برابر سیاوش و ایرانیان فرو مانده بودند (۶۳۲/۳ - ۶۳۵) - عقده ها

۱- رك : «چهره‌ای معصوم و روشن در شاهنامه» ، مجله دانشکده ادبیات و علوم

انسانی مشهد ، شماره اول سال ششم (بهار ۱۳۴۹) ، ۲۴ .



در درون داشت ، از این رو افراسیاب را از نکشتن سیاوش بیم می دهد . سرانجام سیاوش به دست گروی زره ، پهلوان تورانی که در کشتی زبون سیاوش شده بود ، از پا درمی آید . گیاهی که از خون سیاوش می روید (۶۶۴/۳) «نهال مرموز باغ زندگی است و آیت امید بخش نیاز روح بشر»<sup>(۱)</sup> به برقراری حق و داد و کیفر یافتن بدمنشانی چون گرسیوز و افراسیاب .

افراسیاب که در اوستا گناهکار و از دشمنان بزرگ ایران است<sup>(۲)</sup> در شاهنامه به تندخویی و پیمان شکنی و بی رحمی متّصف است ، امّا در داستان سیاوش چهره او بیش از همیشه رنگ تیرگی و زشتی می پذیرد . ستمگریش با سیاوش ، مهربانی پیشین او و نیز حسن رفتار پیران را با سیاوش از یاد می برد . وی حتی به دختر خود فرنگیس شفقت نمی ورزد و فرمان می دهد در خانه ای زندانش کنند و چندان چوبش زنند که «تخم کین» یعنی فرزند سیاوش از او فرو ریزد ! (۶۶۲/۳، ۶۶۵) . فرنگیس به شفاعت پیران جان بدر می برد امّا حماسه ملّی ایران را تنفر از زشت کرداری افراسیاب و گرسیوز و کین خواهی لبریز می سازد . فردوسی نیز فریاد برمی آورد :

چپ و راست هر سو بتابم همی	سر و پای گیتی نیابم همی
یکی بد کند ، نیک پیش آیدش	جهان بنده و بخت خویش آیدش
یکی جز به نیکی زمین نسپرد	همی از نژندی فرو پژمرد

(۶۶۴/۳)

اینک دلها همه از بغض و نفرت افراسیاب انباشته است . اگر دستی به دادگری از آستین برنیاید ، فضیلت و تقوی در معرض نابودی است ، یعنی حقیقت و داد از جهان رخت بر بسته است و از دست دادن این امید بزرگ یعنی مرگ بشریت . بدین سبب است که از پشت ابرهای سیاه کینه و بیداد ، خورشیدی درخشان می دمد

۱- زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه ۲۲۳ .

۲- رك : حماسه سرایی در ایران ۶۱۸ - ۶۲۳ .



و فردوسی این امید ملّی را چنین مجسم می کند :

شبی تیره گون ماه پنهان شده  
چنان دید سالار پیران به خواب  
سیاوخش بر تخت و تیغی به دست  
که روزی نو آیین و جشنی نوست  
به خواب اندرون مرغ و دام و دده  
که شمع برافروخته ز آفتاب  
به آواز گفتی نشاید نشست  
شب زادن شاه کیخسروست

(۶۷۰/۳)

اکنون همهٔ امیدها و آرماتها متوجه کیخسروست تا برمسند داد بنشینند. پس از سالها این آرزو تحقق می پذیرد. گیو به توران می رود و کیخسرو را به ایران می آورد و کیکاووس تخت و تاج را به او می سپارد. در شاهنامه کیخسرو نمودار خوبی و دادگری ایزدی است که بظهور پیوسته است تا جهان را پُر عدل و آبادان کند، همان گونه که در روایات کهن توصیف شده است<sup>(۱)</sup>. وی از تأیید یزدانی و فرهٔ ایزدی برخوردار است از این رو از جیحون با اسب می تواند گذشت (۷۴۲/۳) و دژ بهمن را که جای دیوان است تسخیر می کند (۷۵۸/۳ - ۷۶۱). حق گزاری وی در برابر رستم و گیو و پیران (۷۴۸/۳، ۷۶۸، ۹۱۱/۴، ۱۰۱۵، ۱۰۴۶، ۱۰۵۹) درست نقطهٔ مقابل ناسپاسی کاووس است. سفر در سراسر کشور و آباد کردن ایران از نخستین کارهای اوست.

بگسترد گرد جهان داد را  
هر آن جا که ویران بُد آباد کرد  
از ابر بهاری ببارید نم  
زمین چون بهشتی شد آراسته  
جهان شد پر از خوبی و ایمنی  
بکند از زمین بیخ بیداد را  
دل غمگنان از غم آزاد کرد  
ز روی زمین زنگ بزد و دوغم  
ز داد و ز بخشش پر از خواسته  
ز بد بسته شد دست اهریمنی

(۷۶۶/۳ - ۷۶۷)

۱- رك : کیانیان ۱۳۳ - ۱۳۶ ؛ حماسه سرایی در ایران ۵۱۵ - ۵۲۴.



به آباد و ویرانی اندر گذشت  
تبه بود و ویران ز بیداد بود  
ز داد و ز بخشش نیامد به رنج

همه بوم ایران سراسر بگشت  
هر آن بوم و برکان نه آباد بود  
درم داد و آباد کردش ز گنج

(۷۶۹/۳)

هنگامی که کیخسرو، طوس یا گودرز را برای کین خواهی سیاوش همراه سپاهی  
به توران می فرستد، یا با سپاهیان پیروز ایران، از جمله سفارشهای او این است:

چنین است آیین نخت و کلاه  
کسی کو به رزمت نبندد کمر  
مکوشید جز با کسی هم نبرد  
که بر کس نماند سرای سپنج

نیازرد باید کسی را به راه  
کشاورز یا مردم پیشه ور  
نباید که بروی وزد باد سرد  
نباید نمودن به بی رنج رنج

(۷۹۳/۳ - ۷۹۴)

\* \* \*

ز یزدان نیکی دهش یاد کن  
به زیر اندر آورده را کوفتن  
هر آن کس که پوشیده دارد به کوی  
که دشمن شود دوست از بهر چیز  
که جویند بر بی گناهان گزند

به هر کار با هر کسی داد کن  
نه مردی بود خیره آشوفتن  
ز پوشیده رویان بپیچید روی  
ز چیز کسان سر بپیچید نیز  
نیاید جهان آفرین را پسند

(۱۳۴۷/۵)

در سراسر عمر کیخسرو، خشونتی از او بظهور نمی رسد، جز در مقام سرزنش  
طوس که برخلاف فرمان وی برادرش فرود را از پا در آورده بود (۸۴۶/۳ - ۸۴۷)،  
(۸۷۲)، و نیز در توجیه انتقام خون سیاوش که در حقیقت کوشش در اجرای عدالت است  
و کیفر دادن گناهکار. زیرا اگر کسانی چون افراسیاب و گرسیوز از پادافراه آسوده  
مانند اثری از حق و داد بجا نخواهد ماند و عالم انسانیت زیان خواهد دید.



ببینید کیخسرو در نیایش خود در این باب چگونه می‌اندیشد و چرا به این کار دست می‌یازد :

همی گفت کای دادگریک خدای	جهاندار و روزی ده و رهنمای
تو دانی که سالار توران سپاه	نه پرهیز دارد، نه ترس از گناه
به ویران و آباد نفرین اوست	دل بی گناهان پُر از کین اوست
بر این مرز با ارز آتش برینخت	همه خاک غم بر دلیران بییخت
به بیداد خون سیاوش به خاک	همی ریخت تا جان ما کرد چاک
بپیمودم این بوم ایران بر اسپ	از این مرز تا خان آذر گشسپ
ندیدم کسی را که دلشاد بود	توانگر بُد ار بومش آباد بود
همه خستگانند ز افراسیاب	همه دل پُر از خون و دیده پُر آب

(۷۷۳-۷۷۲/۳)

سرانجام پس از چند جنگ ، بدمنشانی چون گروی زره ، گرسیوز و افراسیاب یکایک از پا در می‌آیند و نابود می‌شوند و پیروزی نصیب کیخسرو و ایرانیان می‌گردد . اما وی با تورانیان زینهار خواه نیز جوانمردانه رفتار کرد و امانشان داد و گفت :

نیم من به خون شما شسته چنگ	نگیرم چنین کار دشوار تنگ
همه یکسره در پناه منید	اگر چند بدخواه گاه منید

(۱۲۶۸/۵)

برخلاف جمشید و کاووس که به خویشان فریفته شدند و فره ایزدی را از دست دادند ( ۲۵/۱ - ۲۷ ، ۴۰۹/۲ - ۴۱۱ ) ، کیخسرو با همه پیروزی و کامیابی هیچگاه از یاد یزدان فارغ نیست و از او یاری می‌خواهد ، خاصه در هنگام فتح و توانایی خداوند را سپاسگزارست که به او چنین توفیقی ارزانی داشته است ( ۱۱۹۱/۵ ، ۱۲۶۸ ، ۱۳۲۲ - ۱۳۲۳ ، ۱۳۳۹ ، ۱۳۷۳ ، ۱۳۸۱ ، ۱۳۹۷ ، ۱۴۰۶ ، ۱۴۰۷ ، ۱۴۰۹ ) .

پایان کار کیخسرو نیز جالب توجه است و حالتی است نظیر اولیاء و مردان خدا .



پس از آن که همگان را به دادگری می خواند ، جهن پسر افراسیاب را به حکمروایی توران برمی گزیند به شرط آن که « داد مظلوم و درویش را » بدهد (۱۴۰۲/۵) .

آنگاه چون همه چیز زندگی را زودگذر و ناپایدار می بیند اندک اندک از جهان ناامید می شود و برای نیایش و آمرزش خداوند فراغتی می جوید ، مثل بودا و ابراهیم ادم . در عالم خواب ، سروش نیز او را همت می دهد . دیگر خواهش ایرانیان و اندرز زال در او اثر نمی کند . پادشاهی را به لهراسپ می سپارد و ایرانیان را به گرد او فرامی خواند . اجازه فرماید برخی از وصایای او را هنگام نثار گنج سیم و زر به عرض برسانم :

چو بگشاد آن گنج آباد را	وصی کرد گودرز کشواد را
بدو گفت بنگر به کار جهان	که با آشکارا چه دارد نهان
گاهی گنج را روز آگندن است	به سختی و روزی پراگندن است
نگه کن رباطی که ویران بود	پلی کان به نزدیک ایران بود
دگر آبگیری که باشد خراب	از ایران و از رنج افراسیاب
دگر کودکانی که بی مادرند	زنانی که بی شوی و بی چادرند
دگر آن کش آید به پیری نیاز	زهر کس همی دارد او رنج باز
بر ایشان در گنج بسته مدار	ببخش و بترس از بد روزگار
نگه کن به شهری که ویران شدست	کنام پلنگان و شیران شدست
دگر هر بجارسم آتشکده ست	که بی هیر بد جای ویران شدست
سه دیگر کسی کو زن بازماند	به روز جوانی درم برفشاند
دگر چاهساری که بی آب گشت	فراوان بر او سالیان برگذشت
بدین گنج سیم و زر آباد کن	درم خوار کن ، مرگ را یاد کن

(۱۴۲۶/۵ - ۱۴۲۷)

از آن پس کیخسرو به کوه رفت . شبی را با پهلوانان گذراند و دیگر روز وی را نیافتند . « نیک نام »<sup>(۱)</sup> نامیده می شد ، نیک نام زیست و نیک نام رفت .

۱- خسرو husrûv در پهلوی یعنی نیک شهرت .



بیا تا جهان را به بد نسپریم  
 نباشد همی نیک و بد پایدار  
 به کوشش همه دست نیکی بریم  
 همان به که نیکی بود یادگار

(۶۱/۱)

\* \* \*

فردوسی در شاهنامه آینه‌ای از پسندها و ناپسندها در برابر ما فراداشته است ،  
 بصورت‌های گونه‌گون که بنده کوشیدم کوهی را به مویی نشان دهم و نمی‌دانم تا چه حد  
 توفیق یافتم . همه شاهنامه در ستایش نیکی و نکوهش بدی است و این اندیشه در داستانها  
 منش و رفتار اشخاص داستان ، پیش آمدها ، تصویر گریها ، اشارات و همه جا بنوعی  
 جلوه گر است .

شاهنامه در بزرگداشت مردمی است و اندیشه‌ها و خوبیهای پاك و ایزدی یعنی  
 گرامی شمردن دادگران ، وطن‌دوستان ، جوانمردان و همه کسانی که چنین اندیشیده  
 و به این منشهای شریف خدمت کرده‌اند - از هر طبقه و گروه ، از برترین کسان گرفته  
 تا فرو دست‌ترین آنان .

شاهنامه نه تنها مارا به فرهنگ ایران که چنین افکار بلندی را پرورش داده دلبسته  
 می‌سازد ، بلکه از لجه دنیای فرودین به اوج انسانیت و روشنائی و زیبائی رهبریمان  
 می‌کند - یعنی جهان راستی و جوانمردی ، جهانی که بر موری دانه کش رحمت می‌آورد  
 که «جان دارد و جان شیرین خوش است» و از پاداش و پادافره نیز فارغ نیست و ندا  
 درمی‌دهد « که بر بد کنش بی گمان بد رسد » .

بیهوده نیست که ارنست رنان<sup>(۱)</sup> متفکر و دانشمند فرانسوی می‌نویسد: « فردوسی  
 مظهر اصالت نژاد ایرانی است . به افتخار و معنویت ایمان دارد . بشر دوست است  
 و انسانی فکر می‌کند . خوبی را صمیمانه دوست دارد و پیشرفت مدنیت را مأموریت



و هدف واقعی بشر می‌داند»<sup>(۱)</sup>؛ یا سنت بوو<sup>(۲)</sup> منتقد معروف فرانسه پیشنهاد می‌کرد که پانتئون<sup>(۳)</sup>، آرامگاه بزرگان فرانسه را باید دوباره ساخت و آن را بزرگتر کرد تا پرستشگاه ذوق «تمام آدمیان شریف و بزرگوار باشد، تمام کسانی که بر میزان لذتها و معیارهای فهم بشری، بطرز شایان و قابل دوام، افزوده‌اند» - از جمله فردوسی که حماسه‌ای عظیم آفریده است<sup>(۴)</sup>.

۱- به نقل شجاع‌الدین شفا، ایران در ادبیات جهان، تهران (ابن‌سینا) ۱۳۳۲، ج ۱، سرآغاز کتاب.

۲- Sainte-Beuve

۳- Panthéon

۴- فردوسی و حماسه ملی ۳۵۱-۳۵۲.



لزوم معرفّی مَبادی و اصول انسانی و اخلاقی ادبیات فارسی

به دانشجویان و فارغ التحصیلان رشته های غیر ادبی

از

دکتر احمد مهدوی دامغانی

به حضور شریف اُستاد الأساتید

عَلّامة العلماء حضرت آقای همائی

ادام الله تعالى ظلّه تقدیم می شود .

احمد مهدوی دامغانی

در مجلسی چنین ، در پیشگاه استادان و نقّادان ادب ، بنده را جسارت تصدیع نبود خاصّه آنکه قصد بیان مطلب تازه و نکته نگفته ای را ندارم ، زیرا که عرایضم در تأیید و تجدید همان سخنان سخنرانان گرامی پارسال و امسال در همین محفل محترم است ، امّا ، اولاً باجابت تقاضای اکید جناب آقای استاد دکتر محقّق حفظه الله تعالى رئیس فاضل و گرامی این انجمن ( که انشاء الله خداوند بر عیدّه و عدّه آن بیفزاید ) و ثانیاً از باب فایده احتمالی که بر تکرار و تأکید مترتب می شود ، بحکم : « گرچه دانی که نشوند بگوی » ، و بامید آنکه عرایضم گردد ملالی بر آئینه خاطر شنوندگان گرامی ننشاند کلامه ای چند درباره « لزوم معرفّی مبادی و اصول انسانی و اخلاقی ادبیات فارسی به دانشجویان و فارغ التحصیلان رشته های غیر ادبی » باجمال عرض می کنم و از توجه و حوصله ای که برای استماع آن بذل خواهید فرمود سپاس می گزارم .



گمان نمی رود که کسی در این مسئله که ادبیات هر قوم نمودار اتمّ عادات و آداب و اخلاق آن قوم، که اکنون کلمه «فرهنگ» را برای بیان مجموع آن آداب و عادات بکار می برند، می باشد تردید کند و بی شکّ فرهنگ هر قوم هر قدر هم که آن قوم جدیدالولاده و تازه بدوران رسیده باشد باز طبعاً ریشه های ثابت و اصیلی در میان مبادی زندگی آن قوم از شرایط اقلیمی و وضع معیشت و زبان و معتقدات دینی و سنن ملّی و یا تخیّلات و افسانه های حماسی آن قوم (اگر داشته باشد) دارد که قوام و دوام آن قوم با دوام و قوام آن «فرهنگ» ملازمه عقلی دارد و وقتی صحبت از زنده بودن فرهنگ ملّی در میان است مراد آنست که افراد آن ملّت صورّه و اخلاقاً خود را به رعایت و حمایت آن فرهنگ مقیّد و متعهد می شناسند و در پندار و گفتار و کردار خود از آن جزء و کُلاًّ پیروی می کنند و از صمیم قلب به آن مؤمن می باشند و برای حفظ و ابقاء آن مجاهدت می ورزند، و بدین طریق فرهنگ ملّی در قالب و صورت مردمان با فرهنگ آن ملّت تجلّی می کند و به حیات خود ادامه می دهد. صورت کامل و هیکل جامع فرهنگ هر ملّت و قوم، ادبیات اوست که آئینه تمام نمای آن فرهنگ است از کلمه «ادبیات» همان معنی انحصّس را، در محدودترین مدلول خود که عبارت از نظم و نثر معهود سنتی که متکفّل بر بیان داستانهای تاریخی ملّی و مذهبی و افسانه های عاطفی عاشقانه و با حکیمانه، و قصص و اساطیر باستانی هر قوم است، اراده می کنم و البته وظیفه هر فردی از آن قوم و نوع حفظ و حراست و پایدار نگهداشتن آن فرهنگ بقدر وسع و طاقت اوست زیرا که «ملیّت» چیزی جز مجموعه همان «فرهنگ ملّی» نیست.

ملّت گرامی و کهن ایران که اگر غنی ترین ملل عالم از لحاظ دارا بودن چنین فرهنگ اصیل نباشد بی شکّ در طراز اوّل از غنی ترین ملل عالم در این باره قرار دارد همواره در پرتو احیاء و زنده نگهداشتن همین فرهنگ و اقامه شعائر ملّی مربوط به آن به حیات خود ادامه داده است و با حیات خود نه تنها به حیات آن فرهنگ غنی و بی نظیر ادامه و استمرار بخشیده است بلکه اگر گفته شود که در حال حاضر تنها ضامن بقاء،



و بگانه حافظ حیات قسمتی از پدیده‌های فکری و اصول مسلم حیات روحی و معنوی بشر متمدن، چون، فلسفه و حکمت اسلامی و تصوّف و عرفان اسلامی ایرانی، فقط و فقط ملت ایران و فرهنگ ایرانی است قطعاً مبالغه نبوده و سخن گزافه‌ای نیست و البته در فرهنگ ایرانی بایستی داستانها و منظومات عارفانه و عاشقانه را که گل سرسبد و گوهر واسطه‌العقد ادبیات اوست زیباترین مظهر تجلّی لطافت روح و ذوق سلیم آن شمرد بنابراین به حکم وظیفه الزامی و فریضه عینی، هر فرد ایرانی باید به حسب امکان و استعداد خود، بمنظور زنده و پاینده نگهداشتن فرهنگ ملّی خود از خرمن پر بار ادبیات فارسی خوشه چینی و از آن منبع فیاض جرعه نوشی کند و در این موضوع هیچکس و به هیچ عنوان از آموختن اجباری یک حدّاقل لازمی، از معلومات ادبی، مستغنی و یا مستثنی نیست چرا که فراهم آمدن زیربنای اعتقادات ملّی هر کس و، تخلّق نفس خوپذیر او به آداب و سنن حسنه اخلاقی از همین طریق است و لا غیر.

چندین سال است که در سرتاسر عالم و از جمله در کشور عزیز ما ایران این مسئله که رشد و ترقّی روحی و اخلاقی ملل و جوامع نه تنها با رشد و پیشرفت صنعتی و اقتصادی آنان دوشادوش و متناسب نیست، بلکه بعضاً نیز نسبتی معکوس یافته است مسئله روز شده و چاره‌جویی برای دفع آن، همّ واحد مصلحان و اندیشمندان و جامعه‌شناسان گردیده است.

گرچه مبنی و مِلّالک واحد است، ولی به دیگر ملل و جوامع نمی‌پردازم، چون معرفت لازم بر حال آنان را ندارم، امّا در ایران، آیا می‌توان این مسئله را با موضوع جدائی تدریجی و روزافزونی که میان طبقه میانسال و نسل جوان و هرچه جوان‌تر ما، با فرهنگ ملّی و اصیل ایرانی و ادبیات فارسی روی داده است وابسته و مرتبط ندانست؟ در ایران، گاه در باب مسئله جوانان که بی‌گمان گرفتاری مهمّ و عامّة البلوای اکثر ممالک پیشرفته و در حال پیشرفت است، زیاده‌روی‌های غیر مستند و خیال‌پردازیهای موهوم و مقدمه‌چینی‌های بعید و ناتمام و استنتاجات نادرست می‌کنند تا بدانجا که به عبث



بعضی ها ، کار را به فرضیه تنزل و انحطاط نوع و تربیت ناپذیری طبقه جوان (حتی با گذشت روزگار هم) می کشانند و علناً و بی پروا می گویند و می نویسند که نسل امروز فاسد است و جوانان لاابالی و لاقیدند و جز به تمایلات جسمانی و هوسهای نفسانی خود به چیزی سرگرم و پای بند نیستند ، و کمترین اطلاعی از آداب و سنن ملی و مذهبی ندارند ، و اندک رغبتی به فراگیری و تلقی این آداب از خود نشان نمی دهند .

به راستی این توقع بی جایی است که انتظار داشته باشیم که طبقه ای که تنها به سبب سهل انگاری و بی اعتنائی مربیان و معلمان ، در تعلیم و تلقین همان فرهنگ ملی به آنان ، و اصرار مستمر ایشان در این تقصیر (و بلکه اجازه بدهید بصراحت بگویم «جرم») در بیشتر شئون و اصول مادی و معنوی و اجتماعی ، از اصل خود دور مانده و بدبختانه باز به سبب همان عوامل «موجده» ، که علل و عوامل «مُبقیه» نیز هستند ابدآجوینده روزگار و صل خویش نیز نیست ، بخودی خود بی هیچ وسیله و راهنمایی و ترغیب ، خلق و خوی ملی و فرهنگ اصیل ایرانی را فراگیرد و به آن گردن نهد و پای بند بشود . اگر از افراط در فرنگی مآبی (یا بقول مرحوم مغفور دکتر سیدفخرالدین شادمان که روانش شاد و یادش گرامی باد: غرب زدگی) و از تفریط در مقدس مآب و آخوندبازی صرف نظر کنیم (بنده از نظر روحی ، البته خود را آخوند معتدلی تصور می کنم و از این موضوع و انتساب نه تنها شرمسار نیستم بلکه بسیار هم سرفرازم) ، به جرئت و با کمال رسانی و سربلندی می توانیم بگوئیم ، و البته می گوئیم و از عهده اش هم بیرون می آئیم ، که ، خلیقات ذاتی ما ایرانیان در جمیع صفات و شئون و مظاهر عالیّه انسانی از یکتاپرستی و وطن دوستی و عفت و شجاعت و عشق و وفاداری و فداکاری و مقدم داشتن مسائل معنوی بر موضوعات مادی و حمایت از حق و ایثار غیر بر خود ، و آزادی و آزادگی و دستگیری از مظلوم و پاس داری حرمت بزرگان و بزرگتران و شفقت بر خردان و خردسالان و رعایت عهد و پیمان و بخشش و بخشایش و دیگر محاسن و مکارم اخلاقی در نهایت درخشندگی و کمال ، و حدّ اعلاّی صفا و اعتدال است و هیچکس ، حتی



دشمنان ما نیز هیچگاه منکر این فضایل نشده‌اند.

تنها دلیل آشکار و یگانه سند غیر قابل انکار تعلق این صفات به ملت ایران فقط، همین آثار ادبی کهن موجود ما از منظوم و منثور است که به هریک از آنها که بنگریم می‌بینیم مبتنی بر یک یا چند اصل از همین اصول انسانی و مکارم اخلاقی است و داستان یا داستانهای موضوع در آن اثر بر آن محور می‌گردد، پس شناساندن و فهماندن این آثار گرامی و نازنین، به همه افراد ملت عموماً و به طبقه تحصیل کرده و با سواد خصوصاً و به آن دسته از طبقات عالم و متخصص که رشته تحصیلی و تخصصی شان غیر از ادبیات است بالاخص، فریضه ذمه و وظیفه مسلم ما معلمین ادبیات است.

بنده نمی‌دانم از فلان جوان یا کامل مرد ایرانی که در رشته‌های جز از ادبیات در ایران و یا خصوصاً در خارجه تحصیلات عالیه کرده است که در اینصورت اخیر بهترین ایام جوانی و قسمت عمده عمر خوپذیر خود را در خارج از وطن گذرانیده است و در تمام آن مدت نامی از فردوسی و سعدی و نظامی و حافظ و جامی و غزالی و سنائی و ناصر خسرو نشنیده و سطری از آثار این بزرگان را ندیده و نخوانده، و یا اگر هم ندیده خوانده، غالباً آن را نفهمیده است، چگونه انتظار می‌رود که پس از فراغ از تحصیل و یا در مراجعت به وطن، فقط در اثر حشر و معاشرت با هم‌وطنانی که اکثراً در بیشتر شرایط مانند خود او هستند، و یا فقط از راه ترویج نارسا و ناقصی که دستگاههای ارتباط جمعی (آیا این کلمه «رسانه» یا «رسانه‌های گروهی» که اخیراً از رادیو و تلویزیون شنیده و در روزنامه‌ها خوانده می‌شود به همین معنی ارتباط جمعی و تبلیغات است؟) از زبان و ادب فارسی بعمل می‌آورد، خلق و خوی ایرانی بپذیرد و یا بقول جناب آقای نخست وزیر که عبارت بسیار خوبی در خصوص مورد به کار برده‌اند: (برای مسائل ایرانی راه حل‌های ایرانی) بجوید؟

بی‌توجهی این طبقه از باسوادان مملکت به ادب فارسی تا بدان جاست که قطعاً شما هم مانند این بنده در محکمه فلان طبیب مشهور و دفتر فلان مهندس معروف (جوان



یا میانسال) تحصیل کرده خارج دیده و بسیار هم دیده‌اید که علاوه بر قفسه محتوی کتابهای مربوط به فن خویش در آنجا خواه بر حسب سلیقه شخصی، خواه به رعایت همسر یا مشتریان فرنگی (و غالباً نیز باشارت «مهندس دکوراتور») قفسه‌ای هم پُر از کتابهای ادبی فرنگی فراهم شده است. حال اگر این طبیب یا مهندس تحصیلکرده در کشور فرانسه باشد فی‌المثل کتابهای او عبارتست از:

Père Goriot, Les Misérables, René, Rouge et Noir, Nourritures  
Terrestres, Médecin Malgré

و رسالاتی چون:

Malade Imaginaire, Britannicus, Phèdre

و امثال آن و حتی گاه مجموعه مؤلفات نویسنده مشهور که بصورت خیلی مرغوب و مزینتی هم چاپ و بعنوان Oeuvres Complètes برای فروش عرضه می‌شود و مجموعه‌های دائرةالمعارف‌ها و لاروسس‌های متنوع و اخیراً هم دو کتاب بسیار فروخته شده (= Best Sellers) یعنی «Emmanuelle» و «Histoire d'O» در آنست که البته همه آنها باستثنای این دو اخیر الذکر (که در آنها «مآرب اُخری‌ای» منظور است) از آثار درجه اول ادبیات فرانسه است. و یا اگر فارغ‌التحصیل از آمریکا باشد کتابهای نویسندگان بنامی چون:

Dreiser, Hemingway, Steinbeck و Fast, Poe, Twine

زینت بخش آن قفسه است ولی در کنار این کتب نه تنها از آثار درجه اول و گلهای سرسبد ادب فارسی چون شاهنامه و بوستان و مثنوی و کلیات سعدی و حافظ و خمسه نظامی خبری نیست بلکه حتی از انوار سُهیلی و موش و گربه عبید زاکانی و زهره و منوچهر ایرج میرزا و حتی عارفنامه او که در جمله و مجموعاً از لحاظ محتوی و لفظ و معنی از بسیاری از آن کتابهای فرنگی که نام بردم چیزی کمتر ندارد نیز نشانی نیست.

البته این طبیب گرامی و یا مهندس عزیز لای همان کتابهای فرنگی را هم باز نمی‌کند



زیرا که نظر او تزیین دفتر کار بر حسب سلیقه‌های مذکور است که از آن جمله است «جمع کُتب»<sup>(۱)</sup>.

باید دید و پرسید چرا چنین است؟ آیا این طبیب شریف و یا آن مهندس وطن‌دوست نجیب، واقعاً به آثار ادبی ملّی و به تجلّیات روحی ملت و مردم و نیاکان خود که از خلال همین آثار ادبی بر عالم پرتو افکنده است، بی‌علاقه و بی‌اعتنا است؟ یقین است که همگی با بنده هم عقیده هستید که ابداً چنین نیست و بلکه همگی می‌دانیم که علت بی‌علاقگی اینان به ادب فارسی و بی‌خبری‌شان از وجود این دریای موج بی‌کران تنها دو چیز است در درجه اول تقصیر معلمین ادبیّات فارسی و بسیاری از دستگاه‌های مملکتی که طبعاً یا وضعاً باید متکفّل و عهده‌دار ترویج و اشاعه و نشر و تفسیر و سهل‌التّناول کردن این آثار باشند که غالباً در انجام این وظیفه سهل‌انگاری می‌کنند و در درجه دوم قُصور خود طبقه مذکور یعنی فارغ‌التحصیلان از رشته‌های غیر ادبی، و چون بر «قاصر» حَرَج و مؤاخذه نیست بالبداهه حرج و مؤاخذه و ملامت متوجّه «مقصر» است که ما معلّمان ادبیّات، و آن دستگاه‌ها باشیم اگر هنوز «مستقلّات عقلیه» باصالت و بداهت خود باقی است، و اگر هنوز فضائل اخلاقی و مکارم نفسانی اعم از ذاتی و اکتسابی و اعمّ از اینکه آن فضائل مبتنی بر سنت‌های ملّی باشد یا مذهبی ارزش خود را حفظ کرده است و هنوز هم می‌توان همان فضایل را مایه نجات آدمی از آفات و شرور گوناگون شناخت، و اگر هنوز هم در این عالم جائی برای «عاطفه» و «احساس» و «دل» و «ذوق» و «حال» باقی مانده است، پس باید آن اُصول و سنن و فضائل و عواطف را از بهترین راه و با آسان‌ترین وسیله به طبقه جوان آموخت و فہاند، آیا راهی کوتاه‌تر، و وسیله‌ای آسان‌تر از نشر و ترویج آثار ادبی فارسی که همه

۱- نمی‌دانم این بیت از کیست؟

در رفع حُجُبِ کوش نه در جمع کُتب

کز جمع کتب نمی‌شود رفع حُجُب



مبتنی بر عفت و تقوی و شرافت و شجاعت و وفا و صفا و دیگر جنبه‌های ملکوتی و عاطفی روح انسانی است و در آن همه این فضایل و مکارم در قالب داستانهای دلکش و روح پرور به بهترین صورت مجسم و نمایان شده در دسترس ما هست ؟

تا کی باید نشست و شاهد زوال و از میان رفتن میراث عظیم ملّی و کم شدن و کاستی گرفتن علاقه و اقبال عامّه مردم فارسی زبان و به ویژه طبقه تحصیل کرده و با اصطلاح متداول امروزه طبقه *intellectual* و *Elite* به آثار اصیل ادب فارسی و اصول اخلاقی و مبادی عاطفی و تعالیم انسانی مندرج و منطوی در آن ، و ناشناخته ماندن و مجهول‌القدر بودن پدید آورندگان آن آثار بود ؟ تا کی هر دسته از مسئولان و مقصّران می‌تواند این وظیفه و مسئولیت را متوجه دسته دیگر بداند و گناه و تقصیر خود را گردن این و آن بگذارد ؟ از چند سال پیش نیز عذر تازه و بهانه کود کانه‌ای برای ما مقصّرین پیدا شده است و آن اینست که پیدایش اندیشه‌های نوین و التزام به لوازم زندگی ماشینی و تکنیکی و نفوذ تکنوکراسی در تحوّل مملکتی ، و نوجوئی جوانان مانع پیشرفت ادب اصیل فارسی و ادبیّات بی نظیر ایرانی در میان آن طبقه شده است !! این حرف یعنی چه ، مگر سیر فکری بشر یا قوم ایرانی دوازده سیزده قرن هم چنان یکنواخت و ثابت ، متوقف مانده بود و حالا به یکباره در همین بیست سی سال اخیر و با ظهور شاعران نوپرداز سلّمهم الله تعالی ، آغاز به جنبش و جهش کرد ؟ آیا مایه‌های ذوقی طبع لطیف ملّت ایران در این مدت در حال خُمود و جُمود بود و حال ناگهان موج نوگرایی موجب انفجار و فوران آن شده است ؟ و چون این نوگل‌های خندان بیزار آمده است آن کهنه گلستان بارور و برومند ، مهجور و دل آزار گشته است ؟

بزرگ و بزرگوار ملّی که در طیّ شصت قرن تمدّن مداوم و متکامل و در طول بیست و پنج قرن تاریخ مدوّن و مشعشع خود با ده‌ها و شاید صدها جریان حادث فکری اعمّ از دینی و فلسفی و مذهبی و ادبی و اجتماعی - که هر یک نسبت بجهان قبلی و مقدّم بر خود طبعاً نو و تازه بوده است مواجه شده و آنرا بی هیچ تعصّب ناروایی بقبول تلقّی



کرده و سپس بر اساس ذوق سلیم و بمقتضای سلیقه لطیف خود آن را صافکاری و صیقل زده و تلطیف کرده و سپس آن را بر طبع ظریف خود منطبق ساخته و پذیرفته است، مگر اکنون از استقبال اندیشه‌های نو قرن حاضر می‌هراسد؟ و خود را از بیم برخورد آن به کنار می‌کشد که مبادا این نوگرایی‌ها او را از توجه به میراث کهن و فرهنگ ملی خود بازدارد، مگر حکومت و قضاوت عقل سلیم بر حسن و قبح از میان رفته است؟ در این مقام نو و کهنه چه معنی دارد؟ خوب و بد در هیچ چیز نوی و کهنگی ندارد، در ادبیات نیز هم، خوب خوب است و بد بد است، لفظ غریب و نامأنوس و ترکیب مغلق و معقد و تألیف ضعیف و معنی ساقط، شعر کهن اثر اخسیکی و مجیر بیلقانی و قوامی رازی و نثر کهنه و صاف را که متعلق به هشت و شش قرن پیش است بد و مزخرف و غیر قابل اعتناء ساخته و آن را به باد فراموشی داده است و لفظ مأنوس و ترکیب منسجم و روان و معنی والا و مضمون دلنشین، شعر بهار و رهی و امیری فیروز کوهی را با همه نوی و تعلق آن به قرن حاضر (و انشاءالله به قرن پانزدهم) خوب فاخر و جاودانی ساخته است «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است» موضوعی که این جا مطرح است این نیست که چون دسته‌ای از مردم و جوانان ما و برخی از ادبای ما و حتی یکی دو تن از آنان که بر حسب قاعده باید از پاسداران غیور ادب سنتی «و به اصطلاح کلاسیک» ما باشند، نوجو شده و طرفدار شعر نو اند پس چه کنیم که نو گرایان کهنه گرا شوند، و یا آن پاسداران بی‌مهر مستبصر گردند و بر سر سنگر خرد باز آیند، یا چه سان میان کهن گرایان و نو پسندان التیام بخشیم و آنان را بایکدیگر تطبیق و تلفیق کنیم.

ابداً چنین مطالبی نباید عنوان شود زیرا که بر چهره درخشان ادب ملی و رخسار زیبای زبان فارسی عزیز ما هر چیز خوبی به جای خویش نیکو و در حکم خط و خال و چشم و ابروی آن است آنچه خوب است خود به خود جاودانه خوب می‌ماند و بد همیشه بد است و خود به خود باقی نمی‌ماند خدای تعالی در مقام تمثیل فرموده است «کلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء تؤتی اكلها کلّ حین باذن ربّها...»



و مثل کلمه خبیثه کَشَجَرَة خبیثه اجتثت من فوق الارض مالها من قرار<sup>(۱)</sup> و به قول سیدالشعراء امیری فیروز کوهی درباره شعر خوب و بد، روزگار و طبع و ذوق هر ملت : راند آن را که سست پیوند است ماند آن را که سخت بنیاد است و به گفته آن شاعر تازی (و معذرت می خواهم از استشهداد به شعر عرب در این مقام و محفل)

يموتُ ردی الشعرِ مِن قبلِ امله و جیدهُ یبقی و ان مات قائلُهُ

بی جهت پای نو و کهنه را در این جا به میان نکشیم ، گرفتاری اینست که بسیاری از همین جوانان و میان سالان که به شعر نو و تعبیرات نو متمایل و متوجهند ، به علت ناتوانی که در درست خواندن و درست نوشتن زبان فارسی به آن دچارند و به سبب دورافتادگی و انقطاعی که به علل مختلف از فرهنگ ملی ما دارند (و این دو مسئله علت و معلول و لازم و ملزوم یکدیگرند) ، حتی از همین افکار و اشعار نو (که بعضاً محتوی بر معانی لطیف و دلچسبی هم هست) تلقی صحیح و برداشت درستی نمی توانند داشته باشند و از این هولناک تر آنکه طبقات عظیم و گسترده ای از اجتماع ما که در شمار دانشمندان یا متخصصان یا دانشجویان در رشته های غیر از ادبیات هستند . بکلی از ادبیات عاری و روگردانند و در نتیجه از احساس و درك اندیشه های لطیف و متبلور قوم ایرانی و پذیرش اصول و نمودارهای فرهنگ ملی ما بی بهره و عاطلند و بالضروره نمی توانند حامل و ناقل فکر و فرهنگ و تمدن ما به نسل بعدی باشند ، از این رو است که فریضه علنی ذمه هر یک از ما که در این مجمع گرد آمده ایم و هزاران تن امثال ما که در اطراف و اکناف این مملکت پهناور و دیگر نقاط عالم به وظیفه تعلیم و ترویج ادب فارسی می پردازیم و بدین فن شریف عشق می ورزیم آن است که ما و دستگاه های محض و مجهز برای این تعلیم و ترویج لا اقل به اندازه فی المثل یک نماینده فلان کارخانه داروسازی در مقام معرفی و تبلیغ کالای خود باشیم و مختصات و محاسن و بنیادهای انسانی و اصول اخلاقی



و نمودارهای عاطفی موجود در ادبیات فارسی را مرتباً و مستمر باطلاع دیگران برسانیم و تا آنجا که از دستان برمی آید بدین بازار کاسد و کم خریدار رواج و رونق دهیم. اگر هم چنانکه آن پزشک که هر روز بمحض اینک که پشت میز کار خود می نشیند، توده‌ای از نمونه داروهای نوساخته یا نوپازار آمده را به ضمیمه ورقه مشخصات و معرفی آن داروها (=بروشور) بر آن می بیند و در نتیجه بصورت مداوم در جریان وجود و ورود داروهای جدید قرار می گیرد و شناسائی اش به دارو و درمان هر روز بیشتر از پیش می شود ما نیز بتوانیم به سهم خود اقلّاً سالی یکبار به همین پزشک یا مهندس شریف و ماهی یا سه ماهی یکبار به دانشجویان عزیز دانشکده‌های پزشکی و فنی و کشاورزی و حتی حقوق نمونه‌ها و «اشانتیون» ها و شاخ گلهائی از گلزار ادب فارسی تقدیم کنیم و بالنتیجه عاطفه و ذوق و روح آنان را با تأثیر دلپذیری که بدایع و روائع عاطفی و غنائی و عاشقانه شعر و نثر فارسی دارد کمی هم که شده باشد متأثر سازیم مُحالست که آنان پس از چندبار دریافت مجانی و نامنتظر، دیگر خود در بدر به دنبال این دسته گلها نگردند و از جان و دل خریدار آن نشوند و بدین صورت این اشخاص آن حداقل لازم را که در آغاز عرایضم بدان اشاره کردم در مدت نسبتاً کوتاهی یادگرفته و از برکات آن برخوردار خواهند شد. چنان باید این انجمن یا دیگر مصادِر صالح لا اقل سالی یکبار (فی المثل مقارن عید نوروز چند استان یا چند صفحه منتخب و ملخص (به حد اعلای تلخیص) از شاهنامه یا بوستان یا حدیقه الحقیقه یا هفت اورنگ یا تذکره الاولیاء یا ترجمه تاریخ طبری و یا بیقی یا کیمیای سعادت یا از تفاسیری فارسی چون تاج التراجم و کشف الاسرار و سور آبادی و امثال این کتابها را با حواشی لازم و مفید و غیر مُمل و به صورت قابل فهم برای طبقه غیر اهل فنّ ادب، در جزوه‌های سهل التناول و به زیباترین وجه ممکن به چاپ نرساند و مجّاناً میان آن طبقات پخش نکند؟

آخر چگونه باید به آن طبیب و مهندس و قاضی و وکیل دادگستری و استاد فیزیک و دانشیار دانشکده کشاورزی و دانشجویان رشته‌های مختلف علمی و عملی با



آن همه برنامه‌های سنگین که تمام وقت آنان را بخود مصروف می‌دارد و غالباً برایشان فرصتی باقی نمی‌ماند امکان و فرصتی داد که در آن فرصت بصرافت طبع بدنبال خواندن و فهمیدن ادبیات زبان مادری خود بروند و در نتیجه از تخلق بخلق و خوی ملی دور و محروم نمانند؟

دور ماندن این طبقات عظیم و مهم جامعه از خواندن و فهمیدن آثار ادبی ملی موجب آن خواهد شد که برداشت و درک آنان از خصال و صفات ملی و نمودارهای تمدن اصیل و درخشان ایرانی، به طرز درست و واقع بینانه‌ای صورت پذیرد و سپس خواه ناخواه تلقی و طرز تفکر و استنتاج ایشان در مسائل ملی و اجتماعی و حتی انسانی صورت متفاوت، و بعضاً متباینی با تلقی و استنتاج اکثریت عظیم همین ملت از همان مسائل و موضوعات را به خود می‌گیرد و آن وقت کار به جدائی و تفرقه فکری میان طبقات ملت می‌کشد که گمان نمی‌رود کسی به عظمت و اهمیت این خطر (که خداوند متعال ملت ما را از آن حفظ فرماید) واقف، و به لزوم و ضرورت پیشگیری آن معتقد نباشد.

برای نیل به مقصودی که ما داریم یعنی شناساندن و نشر و ترویج آثار ادبی لازم و مفید بر آن طبقه از هموطنان خودمان، که ورود و توجهی به ادب فارسی ندارند، گمان می‌کنم انجام این خدمات در وسع و طاقت این انجمن است، به شرطها و شروطها و بحکم مالا یدرك كُله لا یترك كُله، اقدام جهت تحقیق آن به نحو الاهم فالا هم از وظایف و لوازم غیر قابل تردید آن است:

اول - تلخیص و عصاره کشی چند کتاب درجه اول داستانی از نظم و نثر به شرط مقدم داشتن کتابهایی که جنبه عاطفی و احساسی در آن بیشتر از جنبه‌های تحلیلی و استدلالی باشد، از قبیل بوستان سعدی و خمسه نظامی و ویس و رامین گرگانی و هفت اورنگ جامی و حدیقه الحقیقه سنائی و مثنوی مولوی و بخصوص و پیش از همه شاهنامه فردوسی که نمودار کامل مشخصات و ممیزات قوم شریف ایرانی و تمدن ملی آنست، و بعداً



کتابهای چون کیمیای سعادت و کشف الاسرار، با رعایت اختصار و توجه به تلخیص واقعی و موجز آنها، و سپس به فارسی درست روان ساده و امروزی فهم (و حتی درخصوص بعضی موارد: عامیانه) در آوردن همان مقدار تلخیص شده و توضیح و تفسیر کامل و معرفی اجمالی گوینده یا نویسنده آن به شرط احتراز از فضل فروشی در اطناب توضیحات و پرهیز کُلّی از نسخه بدل بازی و «جخ» و «نچ» و «اخ» و «لط» سازی، به نحوی که هر کس فقط سواد درست خواندن فارسی را داشته باشد بتواند بدون استمداد از دیگری، آن خلاصه را بخواند و بفهمد و گوینده یا نویسنده آن را اجمالاً بشناسد (در این مقام، چیزی چون تلخیص شاهنامه و مثنوی که به ترتیب توسط مرحومان مبرور ذکاءالملک فروغی و استاد فقید ما علامه فروزانفر رحمه الله علیهما صورت گرفته و در نوع خود کاری در حدّ اعلاّی دقت و ظرافت و صحت است، وافی بمقصود و مثمر ثمر نیست).

۲- گردآوری وجه نقد خواه با پرداخت خود اعضای انجمن به قدر امکان (که لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوا) و خواه از طریق جمع آوری اعانه از علاقمندان به ادب فارسی و تمدن ملّی، جهت چاپ و تکثیر آنچه که بموجب قسمت اول «پیش گفته شده» تهیه می شود و پخش و ایصال مستمرّ و مرتّب و مجّانی (یا با بهای بسیار اندک و البته خیلی کمتر از بهای تمام شده) آن جزوات و رساله ها اوّلًا در میان دانشجویان غیر ادبی در سطح مملکت و سپس در میان طبقات تحصیل کرده اجتماع از هر قبیل اعمّ از پزشکان و مهندسان و قضاة و بازرگانان و کارمندان و غیرهم.

۳- تأسیس و اداره مستمر کلاسهای آزاد و غیرمتعهد و مجّانی در سطوح مختلف برای تدریس و توضیح و تفهیم آثار ادبی فارسی به عموم به نحوی که حضور و استفاده از آن کلاسها برای دانش پرثوهان و علاقمندان به ادب فارسی مشروط بر هیچ شرط و مبتنی بر هیچ مقدمه ای نباشد.

۴) تشکیل جلسات بحث آزاد در زمانها و مکانهای مختلف جهت بحث و معرفی



و توضیح و تفسیر مشکلات آثار خوب و مشهور ادب فارسی اعم از کهنه و نو توسط اساتید و صاحب نظران غیر متعصب .

(۵) پرداخت جوایز سالیانه نقدی یا غیر نقدی (از قبیل گلدانها و لوحه های سپاس و امثال آن) به کسانی که به نحوی از انحاء در خلال سال خدمتی درباره ادب فارسی به انجام رسانیده باشند با توجه به ضوابط خاصی که تعیین خواهد شد .

(۶) تشویق و ترغیب درم داران با کرم و بی کرم ایرانی بر تخصیص دادن سهم بسیار ناچیزی از ثروتی که از برکت منابع مادی و امنیتی و استقلال همین آب و خاک بدست آورده اند ، جهت تحقق این برنامه خواه از راه پرداخت جوایز یا چاپ رسالات و یا تقبل پرداخت هزینه کلاسهای آزاد و امثال آن .

(۷) و بالأخره آنچه را که خود ما معلمین ادبیات درباره خود باید انجام دهیم ، تا هم خودمان و هم پس از ما شاگردانمان بتوانیم و بتوانند به معنای واقعی « معلم ادبیات فارسی » باشند آنست که : توجه بیشتر به متون اصیل و بفهمیدن و فهمانیدن صحیح آن متون و پرداختن کمتر به تاریخ ادبیات و شرح احوال شاعران و نویسندگان و احتراز شدید از چاپ کردن نسخه های متفاوت و مختلف از متن واحد و افزودن احتمالات و نظریات شخصی بصورت پاورقیهای ممل و مخل و مزاحم ( که غالباً نیز مصداق تفسیر « ما لایرضی صاحبه » است ) . زیرا که با کمال دردمندی و شرمساری باید گفته شود که در بیشتر کلاسهای ادبی دانشگاهی و نیز در عالی ترین مراتب آن ، حتی وقتی هم که موضوع درس متن معینی در ساعت محدود و معینی است ، باز ابراز علاقه و توجه بتاریخ زندگی پدید آورنده آن متن ، و نقل اقوال تذکره نویسان در آن باره ، از توجه به خود متن بیشتر است ، و وقت معلم و شاگرد بیشتر مصروف آن است ، تا این که موضوع بحث و موجب تشکیل کلاس درس است .

از صبر و حوصله ای که برای استماع عرایضم بذل فرمودید سپاس گزارم .



## تدریس فارسی در هند

از

دکتر حکیم الدین قریشی

توسعه و گسترش زبان و ادب فارسی در شبه قاره هند موضوعی مستقل و گسترده است که به بررسی و تحقیق بسیار نیاز دارد. شگفت اینک زبان فارسی در طول مدت هزار سال گذشته هیچگاه به دست ایرانیان به آن سرزمین باستان و کهن برده نشده است و اغلب غیر فارسی زبانان از قبیل ترکان و مغولان به دلایل گوناگون و شاید بناچار، به تعلیم زبان و ادب شیرین و غنی فارسی کمر بستند و «این نهال جوان که بدست باغبان ازل آبیاری شده بود» دیری نگذشت که درختی بسیار پرشاخ و پُر بار و بَرگشت و چنان شد که مسلمانان شبه قاره خصوصاً و همه مردم آن سامان عموماً، در خدمت مقدس و وظیفه خطیر تعلیم زبان فارسی، شریک و سهم گشتند و با بوجود آوردن آثار ارزنده در غنی ساختن ادب فارسی وظیفه خود را انجام دادند.

تعلیم و گسترش هر زبان و ادب در سرزمینی دیگر بر چند اصل مهم استوار است از جمله برنامه درسی مناسب و دسترسی به فرهنگ و آموزگار شایسته است. متون درسی برای آموزش زبان و ادب فارسی که در ادوار مختلف در شبه قاره رایج بوده است، گلستان و بوستان سعدی است و قصاید ابن یمن و عرفی شیرازی، منشآت فیضی دکنی و اورنگ زیب عالمگیر و امیر خسرو دهلوی، غزلیات سعدی و امیر خسرو و امیر حسن و حافظ و نظیری و مثنویهای مولانای روم و امیر خسرو. بررسی متون مذکور در ادوار مختلف، این نکته را روشن می کند که با گذشت زمان تدریجاً از تعداد نویسندگان و سرایندگان ایرانی الاصل کاسته می شده است و نویسندگان و سرایندگان هندی نژاد



فارسیگوی ، جانشین آنان می شدند . از نظر ماییت ، این کار ، وظیفه ای شایسته بوده ، ولی از نظر صحت زبان ، لطمه ای بسیار بزرگ به فارسی آموزی وارد می آورد ، بدین معنی که لغات مصطلح و مستعمل در ایران در آثار فارسی هندی یا تغییر معنی می داد و یا بطور کلی جای خود را به کلمات هندی می داد و در نتیجه فارسی هند به تدریج از فارسی ایرانی دور می شد .

از قرن هفتم هجری و بطور دقیق از سال ۶۰۲ هجری قمری که قطب الدین ایبک قسمت عمده هند را بتصرف خود در آورده ، دودمان غلامان معزّی و یا ممالیک هند را تأسیس نمود ، تدریس فارسی همانند سایر کشورهای مسلمان جهان در مکاتب و مساجد آغاز شد . سلاطین ممالیک هند ، با اینکه اغلب آنها ، جز دوسلسله (یعنی سلسله سید و سلسله لودی افغان) همه ترک نژاد بودند ، در ترویج و تعمیم فارسی کک شایانی نمودند . این سلاطین غیر فارسی زبان ، نه تنها فارسی را زبان رسمی دربار قرار دادند بلکه پاره ای از آنان مانند غیاث الدین بلبن (متوفی ۶۸۵ هجری قمری) آداب و رسوم و تشریفات ایرانی را در دربار دهلای رایج و معمول داشتند . همچنین سکندر لودی (۱۴۸۹ تا ۱۵۱۷ م) زبان فارسی را زبان رسمی دولت قرار داد و در نتیجه عامه مردم و به ویژه هندوها که اهل دیوان و کار و پیشه بودند ، به فراگیری این زبان روی آوردند . در هر صورت ، این وضع با استقرار گورکانیان و یا بابریان هند در سال ۱۵۲۶ م نیز ادامه یافت و حتی پس از انقراض این سلسله در سال ۱۸۵۷ م بدست انگلیسها ، و انتقال زمام امور هند به دولت پادشاهی انگلستان ، تغییری محسوس در آن ایجاد نگردید . انگلیس ها تا اواخر قرن نوزدهم از فارسی به عنوان زبان دولتی و اداری مستعمره خود استفاده می کردند . ولی دیری نگذشت که بنا به علل گوناگون ، از جمله مصالح سیاسی ، این زبان شیرین در شبه قاره به تدریج از رونق افتاد . با این وصف ، تدریس زبان و ادب فارسی از دبیرستان تا دانشگاه ادامه داشته و دارد . با رهائی شبه قاره از چنگال دژخیم استعمار در سال ۱۹۴۷ م ، فصل تازه ای در احیاء زبان فارسی در آن سامان گشوده شد . دعوت دولت



شاهنشاهی ایران در آشناساختن دانشمندان و استادان شبه‌قاره باتحولات و دگرگونیهای زبان و ادب فارسی نقش اساسی داشت، چنانکه بسیاری از خدمتگزاران زبان و ادب فارسی که به ایران سفر کرده بودند، در مراجعت به میهن خود در نظام قدیمی آموزش فارسی، تجدید نظرهایی به عمل آوردند و ادبیات نسبتاً تازه‌تری را در آن برنامه‌ها جای دادند.

امروز در هند از میان ۹۶ دانشگاه رسمی و دولتی کشور، زبان و ادب فارسی در ۳۶ دانشگاه در سطح لیسانس و فوق لیسانس و دکتری تدریس می‌شود. و در حدود ۲۰ دانشگاه تسهیلات آموزش ادب فارسی را فقط در سطح لیسانس دارا می‌باشند. یعنی بطور جمعی بیش از ۶۶ درصد دانشگاه‌های هند، از آموزش فارسی برخوردارند؛ ولی متأسفانه اغلب این دانشگاه‌ها در حال حاضر فاقد کرسی مستقل فارسی است و اکثراً قسمت فارسی جزو دپارتمان زبان اردو و یا عربی، و یا اردو و عربی می‌باشد. دانشگاه‌هایی که دپارتمان مستقل فارسی دارند، عبارتند از دانشگاه اسلامی علیگر، دانشگاه عثمانیه حیدرآباد، دانشگاه پاتنا و دانشگاه کلکته. علاوه بر دانشگاه‌های مزبور، تقریباً در همه مدارس عالی علوم قدیمی و دینی مسلمانان مانند دارالعلوم واقع در دیوبند و مدرسه عالیہ واقع در دهلی، آموزش فارسی انجام می‌گیرد.

در کلیه دبیرستانهای دولتی و ملی هند که زبان اردو در آن تدریس می‌گردد، امکان فراگیری زبان فارسی نیز وجود دارد و آموزش آن از کلاس ششم تا هشتم ابتدایی در عوض زبان سانسکریت و یا عربی، بعنوان درس اختیاری انجام می‌گیرد. و تا کلاس یازدهم که سال آخر دبیرستان است، ادامه می‌یابد. در سه سال لیسانس عمومی نیز، ادب فارسی از دروس اختیاری است که دارای حداقل سه و حداکثر پنج ماده می‌باشد. در دوره لیسانس تخصصی، دانشجوی ادب فارسی آشنایی گسترده‌تری پیدا می‌کند و حداقل هشت و حداکثر ده ماده را باید بیاموزد. در بعضی از دانشگاه‌ها، برنامه لیسانس تخصصی، برنامه لیسانس عمومی را نیز شامل می‌گردد. ولی اغلب دانشگاه‌ها



برنامه‌ای جداگانه برای لیسانس تخصصی انتخاب و تعیین می‌کنند. در دو سال فوق لیسانس، آموزش در سطحی عالی‌تر انجام می‌یابد. ولی اغلب موارد، اساس کار، همان برنامه لیسانس تخصصی است که دروس فوق لیسانس بر مبنای آن، ولی بطور مفصل و مشروح برگزیده می‌شود. مثلاً در دوره لیسانس عمومی دانشگاه اسلامی «جامعه ملیّه» واقع در دهلی نو درس قصیده سرایی شامل است بر پنج قصیده عرفی و در دوره لیسانس تخصصی، این تعداد به ده قصیده می‌رسد؛ ولی در دوره فوق لیسانس تمامی قصاید عرفی، جزو این درس قرار می‌گیرد. و یا مثلاً در دانشگاه دهلی در دوره لیسانس تخصصی، فقط یک نثر از کتاب سه نثر ظهوری ترشیزی، جزء درس متون سبک هندی است. ولی در دوره فوق لیسانس، همین درس هر سه نثر را شامل می‌شود.

زبان فارسی از بدو ورود به شبه قاره، زبان دانش و اخلاق و شعر غنایی و فلسفه شناخته شده است و چون در طول مدت هزار سال حوادث روزگار نیز ایجاب می‌کرده که این زبان غنی فقط بعنوان زبان خارجی و زبان شعر و ادب غنایی و فلسفی، آموخته و یاد گرفته شود، بنابراین بطور تدریجی در آن سامان این سوء تفاهم پیش آمده که فارسی فاقد ادب عوام و فولکلوریک می‌باشد. با اینکه در مدت سی سال اخیر، تعداد فارغ التحصیلان هندی دانشگاه‌های ایران بطور قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته، ولی بنا به مصالحی، ادب عوام ایران، هیچگاه مورد قبول آموزگاران و شاگردان هندی قرار نگرفته است. شاید در این بی‌توجهی نسبت به ادب عوام، خود آموزگاران و دست‌اندرکاران بیشتر مقصر بوده‌اند تا شاگردان. در این مورد این نکته بسیار قابل توجه است که حتی هنگام گزینش دروس دانشگاه برای درس ادبیات معاصر، حداکثر سعی بعمل می‌آید که فقط نویسندگان و سرایندگان انتخاب شوند که آثارشان از حیث مطالب و سبک، نزدیک به آثار پیشینیان باشد.

صرف نظر از آنچه که در بالا متذکر شدیم، لازم به یادآوری است که با همه کوششهایی که از طرف دولت شاهنشاهی بمنظور توسعه و اشاعه زبان و ادب فارسی



و مطالعات در زمینه ایران‌شناسی در هند بعمل می‌آید ، متأسفانه تعداد دانش‌آموزان و دانشجویان این رشته چه در سطح دبیرستانی و چه در سطح دانشگاهی رو به کاهش نهاده است . یکی از دانشمندان شهر ایرانی که چندین سال در هند اقامت داشته و مسایل مربوط به زبان و ادب فارسی را در شبه‌قاره با دقت تمام بررسی نموده بود ، علت اساسی این عدم توجه را عدم کفایت مادی فارغ‌التحصیلان این رشته تشخیص داده بود ولی بنظر بنده ، چند علت دیگر نیز بدون تردید در این مورد بی‌تأثیر نبوده است ؛ از آن جمله می‌باشد :

- ۱- فقدان برنامه‌های مناسب آموزشی فارسی .
  - ۲- وضع تأسف‌آور چاپ کتابهای فارسی که واقعاً انزجارآور و مشمئزکننده است .
  - ۳- فقدان برنامه‌ای واحد برای دبیرستانها و دانشگاه‌های سرتاسر کشور .
  - ۴- عدم آشنایی آموزگاران و دبیران از تحولات زبان فارسی .
- با توجه به این دلایل بنده پیشنهاد می‌کنم که این مجلس علمی و مجمع دانشمندان جهت رفع نواقص سیستم آموزشی فارسی هند ، با کمک مقامات صلاحیتدار دولت شاهی ، گامهای مثبت بردارد و مخصوصاً در مورد دعوت آموزگاران و دبیران فارسی که هسته اصلی آموزش می‌باشند ، اقدامات مؤثرتری بعمل آورد . این کار را با دعوت کردن گروههای ۵۰ ، ۶۰ نفری در زمان تعطیلات تابستان هر سال می‌توان عملی ساخت و در چاپ کتب نیز می‌توان همکاریهای مادی و معنوی کرد و با ارسال و پخش کتب آموزنده و مفید ، گرایش به زبان فارسی را می‌توان در دانش‌آموزان و دانشجویان فزونی بخشید . باشد که شاخه هندی ادب فارسی ، شاداب و سرسبز بماند و بارورتر شود .



This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

Account No.....

Call No.....

Date..... 12.4.55

DATE LABEL



## ترجمه قصیده بُرده به شعر فارسی

از

ضیاءالدین سجادی

یکی از قصاید معروف زبان تازی در مدح حضرت رسول اکرم، قصیده مشهور به «بُرده» از شرف الدین ابو عبدالله محمد بن السعید البوصیری مصری، متولد بسال ۱۶۰۸ و متوفی به سال ۶۹۴ هـ. ق، یا بقولی<sup>۲</sup> ۶۹۶ یا ۶۹۷ هـ. ق است.

بوصیری قصاید دیگری نیز در مدح رسول اکرم دارد. اما چنانکه خود او گفته و در مقدمه این قصیده نیز نوشته اند، او افلیج شده و با خود اندیشیده که قصیده‌ای در نعت حضرت رسول بگوید و طلب شفا کند، پس این قصیده را گفته و با خود خوانده و گریسته و به خواب رفته است، و در خواب رسول اکرم را دیده و آن حضرت دست بر روی او مالیده و بُردی هم به او عطا کرده اند و قصیده به همین جهت «بُرده»<sup>۳</sup> نامیده شده و نام اصلی آن «الکواکب الدریة فی مدح خیر البریه» بوده است.

بوصیری گفته است، صبح که از خانه بیرون آمدم مردی فقیر به من رسید و گفت می‌خواهم قصیده مدح رسول الله را به من بدهی، گفتم من قصاید بسیار در این باره دارم، کدام را می‌خواهی؟ گفتم: قصیده‌ای را که درباره بیماری خود ساخته‌ای و اولش این است: «أَمِنْ تَذَكُّرٍ جِیرَانٍ بَذَى سَلَمٍ» و آن مرد افزود که دیشب در خواب دیده‌ام که این قصیده را بر حضرت رسول می‌خوانی و آن حضرت بدان میل و اظهار

۱- لغت‌نامه، ریحانة الادب، ج ۱ ص ۲۸۷

۲- الوافی بالوفیات چاپ افست، ج ۳ ص ۱۰۴۵

۳- «بُرده» واحد «بُرد» یعنی یک جامه بُرد



شگفتی می نمود ، صاحب قصیده می گوید که قصیده را به آن مرد دادم و داستان من و این قصیده شهرت یافت و بر سر زبانها افتاد تا به صاحب بهاءالدین وزیر ملک طاهر رسید و او و خاندانش همواره به این قصیده تبرک می جستند ، و بهاءالدین نذر کرد که این قصیده را نشنود مگر آنکه ایستاده و سر و پای برهنه باشد .

قصیده<sup>۱</sup> بُرده از روزی که گفته شده شهرت فراوان کسب کرده و بسیاری از ادیبان و شاعران بر آن شرح نوشته و آن را به زبانهای گوناگون برگردانده اند ، از آنجمله حدود هفتاد شرح<sup>۱</sup> به عربی و فارسی و ترکی دارد .

در میان شروح فارسی آن چند شرح مشهورتر و نسخ خطی آنها غالباً موجود است ، مانند شرح شرف الدین علی یزدی<sup>۲</sup> بنام سلطان محمد بهادر باعنوانهای : مفردات ترکیب ، حاصل النحوی . دیگر شرح محمد خبیبی کرمانی<sup>۳</sup> مشهور به شمس امام و شرح ملا یوسف دشت بیاضی<sup>۴</sup> به نثر و نظم که آغازش این است : « امن تذکر جیران بذی سلم . . . »

زیاد کردن همسایگان ذی سلم است که آب دیده پیامیختی به خون جنون از عادت شعرا و ادبا و بلغاست که در مقام شکوه از روزگار . . . »

شرحی هم به عبدالرحمان جامی نسبت داده شده<sup>۵</sup> و شرحی نیز از محمد افضل فرزند روزبهان<sup>۶</sup> مدعو<sup>۷</sup> به خواجه مولانا اصفهانی در دست است که در ۹۲۱ هـ . ق کتابت شده .

شرحی نیز به نظم به دو زبان پنجابی و فارسی در دست است<sup>۷</sup> که ابیات تازی آن

۱- دائرة المعارف فارسی

۲- فهرست نسخه های خطی فارسی تألیف منزوی، ج ۵ ص ۲۴۸۳

۳ و ۴- فهرست نسخه های خطی، ج ۵ ص ۳۴۸۴

۵- همان فهرست، ص ۳۴۸۲

۶- فهرست نسخه های خطی، ج ۵ ص ۳۴۸۲

۷- همان فهرست، ص ۳۴۸۴ ، نیز فهرست نسخه های خطی کتابخانه گنج بخش تألیف

محمد حسین تسبیحی ، ج ۱ ص ۲۷۴-۲۷۵



۱۶۶ بیت و فارسی آن ۱۶۴ و پنجابی ۱۶۰ بیت است ، آغازش : « به نام خدای  
بخشاینده ، اَمین تذکر جبران . . . جان چت آون میری تائین ساتهی ذی سلم . . .  
ای زیاد صحبت یاران اشک چشم آمیخته باخون روان »

قصیده برده دراصل ۱۶۱ بیت تا ۱۶۴ یا ۱۶۶ بیت دارد و مطلعش این است :  
اَمین تذکر جبران بَدی سَلَم  
مَرَجَت دَمْعاً جَری مین مُقْلَةً بَدَم

و بیت مقطع این است :

مَارَ نَحَت عَدَبَاتِ الْبَانِ ریح صبا

و أَطْرَبَ الْعِيسِ حَادِی الْعِيسِ بِالْغَنَمِ

و در هشت فصل سروده شده به این ترتیب<sup>۱</sup> : فصل اول فی ذکر التغزل ، فصل  
دوم فی ذکر النفس و منع هواها ، فصل سوم فی مدایح الرسول ، فصل چهارم فی ذکر  
مولد النبی ، فصل پنجم فی ذکر دعاء النبی ، فصل ششم فی مدح القرآن ، فصل هفتم  
فی ذکر جهاد النبی ، فصل هشتم فی رجاء الرحمة .

اما آنچه بیشتر مورد بحث ماست ، ترجمه<sup>۲</sup> این قصیده به شعر فارسی است و چند  
ترجمه در دست داریم که بعضی از آنها گوینده<sup>۳</sup> مشخص و با نام و نشان دارد و بعضی  
بدون نام شاعر است .

یکی از ترجمه های معروف به شعر فارسی از محمد حافظ شرف است که در پایان  
آن آمده<sup>۴</sup> :

چون ز هجرت هشتصد و ده سال تازی رفته بود

اتفاق افتاد نظم فارسی اندر رقم

۱- مطابق یک نسخه چاپی که در ۱۲۶۳ کتابت و ظاهراً در تهران چاپ شده است

و در صفحه بعد به آن اشاره می شود .

۲- فهرست نسخه های خطی تألیف منزوی ، ج ۴ ص ۲۷۲۲



و آغازش این است :

ای زیاد صحبت یارانت اندر ذی سلم

اشک چشم آمیختی با خون روان گشته بهم

ونکته جالب این است که بسیاری از ترجمه های شعری که شاعران گمنام و ناشناخته دارد بیت آغازش این است <sup>۱</sup> ، چنانکه یک ترجمه شعری که در جمادی الاولی ۱۲۶۳ کتابت شده و به چاپ رسیده است با همین بیت آغاز می شود ، و این چاپ متن قصیده تازی را دارد با ۱۶۱ بیت ، و در زیر ابیات ، معنی لغات و ترکیبات و مصراعها را نوشته و بیت پایان آن اینطور است :

تا به جنبش آورد باد صبا اوراق بان

یا به رقص آرد دختر، آن کس که راند از نغم

و پس از نقل متن و ترجمه شعری قصیده در حاشیه ، در پایان نوشته است : « بدان که روایات الفاظ قصیده بُرْدَه از جهت اختلاف بعضی کلمات وی در یک موضع من حیث الذّات و من حیث الحركات صد و پنجاه عدد است و آن سَلِم است به فتح لام و کسر . . . الخ »

گفتیم که این ترجمه ، جز ترجمه شعر به شعر و شرح لغات و ترکیبات ، معنی مصراعها و ابیات را نیز نوشته است و برای نمونه ذکر می کنیم که این بیت را :

فَإِنَّهُ شَمْسُ فَضْلٍ هُمْ كَوَاكِبُهَا

يُظْهِرْنَ أَنْوَارَهَا لِلنَّاسِ فِي الظُّلَمِ

چنین معنی کرده است : « پس بدرستی که آن حضرت آفتاب فضل است و پیغمبران دیگر ستارگان اویند که انوار خویش در تاریکی به آدمیان ظاهر می کنند ، یعنی تا حضرت محمد ظاهر نشده بود عالم به انوار کواکب انبیا و رسل منور و مزین بود ، چون آفتاب وجود آن حضرت از افق هدایت برآمد و علّم های انوار بر اطراف جهان



برافراشت مشعلهای کواکب پیغمبران دیگر ناپدید گشت» و شعر فارسی او در ترجمه این بیت عربی چنین است :

او بود خورشید فضل و دیگران استارگان

روشنی استارگان پیدا شود اندر ظلم

این ترجمه چنانکه ذکر شد تاریخ کتابتی دارد که پس از شرح منن و نقل اشعار فارسی در حاشیه و اشاره به اختلاف کلمات و نقل دوازده امام خواجه نصیر، جمادی الاولی سال ۱۲۶۳ ذکر شده و تاریخ و محل چاپ ندارد و ظاهراً در تهران به چاپ رسیده است. ناظم اشعار فارسی در این ترجمه معلوم نیست اما بیت مطلع بطوری که اشاره شد مانند بیت محمد حافظ شرف است و یک بیت پایان آن هم قبل از بیت مقطع این است :

بعد از آن بر آل و اصحاب و کرام و تابعین  
اهل علم و حلم و فضل و عقل و تقوی و کرم  
و در بک نسخه از ترجمه قصیده برده، آغاز مانند شعر محمد حافظ شرف و مصراع پایان این طور است : «اهل علم و اهل حلم و اهل تقوی و کرم» که با این مصراع چاپی شباهتی دارد و نسخه در ماه صفر ۸۴۳ کتابت شده و بدون دیباچه است و در حاشیه درة التاج نوشته شده و در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران<sup>۱</sup> موجود است.

و نسخه ای هم در کتابخانه گنج بخش<sup>۲</sup> وجود دارد که اشعار فارسی آن در آغاز و انجام شباهتی به این نسخه چاپی ما پیدا می کند و تاریخ کتابت آن بر اثر وصالی از بین رفته است. و بیت آغاز اینطور است<sup>۳</sup> :

این زیاد صحبت یار است اندر ذی سلم

آن چشم آمیخته باخون روان گشته بهم

و بیت دوم این است :

یا مگر از کاظمه بادی وزید از کوی دوست

یا مگر در نیم شب برقی درخشید از اضم

۱- فهرست نسخه های خطی تألیف منزوی، ج ۴، ص ۲۷۲۴

۲- فهرست نسخه های خطی گنج بخش، ص ۱۱۹ - ۱۲۰

۳- عیناً و ظاهراً : «ای زیاد صحبت بارانت... آب چشم...»



که در چایی اینطور است : « یامگراز کاظمه ... یامگرد در نیم شب برقی جهیدست از اِضَم »  
 که در این بیت « کاظمه » نام محلی در بیابان و « اِضَم » کوه و زمینی است که مدینه  
 در آن واقع شده و بیت مقطع این است :

لطف کن باینده خود این جهان و آن جهان

زانکه صبرش نزد سختیها شود زومنهزم

و در چایی :

لطف کن با بنده خود دار دنیا و آخرت

زانکه صبرش نزد سختیها شود آواره هم

و با این شباهت‌ها احتمال توان داد که گوینده یکی باشد اما در نقل اشعار تغییر  
 راه یافته ، یا آنکه هر گوینده از دیگری تأثیر پذیرفته باشد .

از قصیده<sup>۱</sup> بُرده ترجمه‌ای هم به ابوالقاسم جنید شیرازی منسوب است<sup>۱</sup> و تخمینی  
 نیز از نحیفی<sup>۲</sup> ، سایمان فرزند عبدالرحمان بن صالح ، با دیباچه‌ای به نثر موجود است که  
 آغازش این است : « حمد و سپاس اعتراف اساس و شکر بی قیاس ... »

دلا چه شد که همی دیده‌ام تورا به غمی

همیشه کار تو آه و این دمبدمی

و اینک از ترجمه‌ای به شعر فارسی صحبت می‌کنیم که طبق تاریخی که دارد ظاهراً  
 باید نخستین ترجمه<sup>۳</sup> قصیده<sup>۴</sup> بُرده به شعر فارسی ، به شمار آید .

این ترجمه<sup>۵</sup> شعری از محیی‌الدین محمد است که در ۷۷۹ هـ . ق به نظم آمده و حدود  
 هشتاد سال بعد از مرگ شرف‌الدین بوصیری ، سروده شده و بر ترجمه<sup>۶</sup> شعری محمد  
 حافظ که از آن یاد کردیم و تاریخش ۸۱۰ هـ . ق است ، سی و یک سال مقدم است .

نسخه‌ای از این ترجمه که در ۲۷ رمضان سال ۹۰۵ کتابت شده ، در کتابخانه<sup>۷</sup>

۱- فهرست نسخه‌های خطی، ج ۴، ص ۲۷۲۳

۲- همان فهرست، ج ۴، ص ۲۷۲۲



آستان قدس رضوی<sup>۱</sup> موجود است. ابیات عربی را که ۱۶۲ بیت است به خط نسخ و اشعار فارسی را به خط نستعلیق نوشته و خط نسخ او بهتر و پخته تر است و نام کاتب میرجان عراقی ذکر شده.

پیش از شروع متن و ترجمه، شرحی در باره علت انشاء قصیده و خواص و برکات آن به خط بدتری، نوشته شده است که پیدا است غیر از خط کاتب اصلی است، و چند شعر فارسی آغاز این طور است:

بعد توحید خداوند کریم ذی القدم

جاعل لیل و نهار و فاعل نور و ظلم

کبریا ذاتی که نعت او تعزّ من تشاست

هم تذلل من تشا آن مبدع شادی و غم

خالق ارض و سما و رازق شاه و گدا

بر زبردستان مسلط زبردستان را حکم

نیز نعت آن رسول شافع روز جزا

عاصیان غرق عصیان را هم از لطف و کرم

دفتر اعمال بی توقیع حبش نارواست

ثبت مجری کی کشند بی رخصتش اهل رقم

بنده نظم فارسی کردم قصیده برده را

آنکه در مدح رسول مجتبی شد منتظم

پس از این شش بیت، به ترجمه شعر به شعر متن پرداخته و بیت مطلع را اینگونه

گفته است:

گوئیا از یاد آن همسایه های ذی سلم

خون دل از راه چشم آمیخت با اشکم بهم

۱- فهرست کتب خطی آستان قدس تألیف گلچین معانی، ج ۷ ص ۲۴۸، شماره کتاب

۸۱۸۸، فهرست نسخه های خطی منزوی، ج ۴ ص ۲۷۲۴



تعداد ابیات فارسی این ترجمه ۱۷۳ بیت است و بعد از ترجمه آخرین بیت عربی (مَارَ نَحْتُ عَذَابَاتٍ . . .) که اینگونه به شعر آورده :

«تا سر اندازان<sup>۱</sup> شود گل از دم باد صبا

تا حدی گو در طرب آرد شتر را با نغم  
پنج بیت دیگر دارد که نام و لقب خود و تاریخ سرودن قصیده را ذکر کرده  
و به این ترتیب است :

بود تاریخ عرب در هفتصد و هفتاد و نه

کاین قصیده هم به نظم فارسی شد [منتظم]<sup>۲</sup>  
بنده مدّاح رسول ، خادم اولاد او

پس بود این دولت ار کردم ( . . . )<sup>۳</sup>  
نام من باشد محمد ، محیی الدینم لقب

هم ز همنامی او باشد امیدم ( . . . )<sup>۴</sup>  
یارب آن روزی که احرام سفر بندم به عجز

واندر آن ساعت که پادروادی حیرت [نهم]  
لطف خود همراه من گردان و ایام بده

هم به فضل خود مددکاری نما آن ساعت

اشعار فارسی محیی الدین محمد ، با آنکه در قید ترجمه عربی مانده ، و مانند سایر  
ترجمه های شعری این قصیده غالباً از قوافی عربی ، چون : « مضطرم » و « صمّم » و « نُهَم »  
و « هِرم » و « کِتم » و « لُجَم » و « دَسَم » و « شَمَم » و نظائر آن استفاده کرده ، نسبتاً

۱- کلمه پاك شده و ظاهراً اینطور است

۲- این کلمه پاك شده و قیاساً اینطور است

۳- کلمه قافیه پاك شده

۴- کلمه قافیه پاك شده است



اشعار روان و لطیف هم دارد و در مقایسه با ترجمه های شعری دیگر، شعر محیی الدین محمد سلیس تر و روان تر و تاحدی دلنشین تر است.

از خصوصیات لفظی این قصیده به کار بردن یاء شرطی و استمراری و تمنی در موارد چند است که در ترجمه های بعدی کمتر وجود دارد مثلاً در ترجمه این بیت :

مَحَضَّتْنِي النُّصْحَ لَكِنْ لَسْتُ أَسْمَعُهُ

إِنَّ الْمُحِبَّ عَنِ الْعُدَّالِ فِي صَمَمٍ

گفته است :

ناصحنم کردی ملامت لیک من نشنیدم

زانکه عاشق در ملامت هست در حکم صمم

و همین بیت در ترجمه های بعد آمده :

تو نصیحت می کنی دایم ولی من نشنوم

عاشقان باشند دایم از ملامت در صمم

و در ترجمه این بیت عربی :

لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ إِنَّنِي مَا أَوْقِرُهُ

كَتَمْتُ سِرّاً بَدَالِي مِنْهُ بِالْكَيْتَمِ

گفته است :

گریه یقین بودی که تعظیمش نخواهم کردنی (کذا)

هرچه ظاهر می شدی پوشیدم من با کتم

و در آن ترجمه چایی آمده است :

گر بدانستم که مهمان را نمی دارم عزیز

کردم تغییر اسفیدی مویم از کتم

و کلمه «مهمان» اشاره به بیت قبل و در ترجمه «ضیف» آمده :

«ضیف» الهم برآسی غیر مُحْتَشَمِ که «میهانی کامدم بر سر نبود او محتشم»



ترجمه محبی الدین محمد است و در ترجمه چابی « بر سرم آمد فرو وز من نگشت او محشم » آمده است .

نکته قابل ذکر در ترجمه قصیده بُرده به شعر فارسی این است که خود قصیده در بحر مجتث محذوف : « مفاعِلن فاعلاتن مفاعِلن فاعِلن » سروده شده اما ترجمه های آن عموماً در بحر رمل مثنوی محذوف : « فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعِلن » گفته شده و اگر فرض ما پذیرفته آید که ترجمه محبی الدین محمد نخستین و قدیم ترین ترجمه قصیده بُرده به شعر فارسی باشد ، چون او قصیده خود را به این وزن گفته ، ظاهراً بسیاری از کسان دیگر از او تبعیت کرده و در همین بحر قصیده را به شعر فارسی برگردانده اند .

\* \* \*

در پایان مقال مناسبتر آنست که چند بیت از قصیده بوصیری و چند بیت از ترجمه محبی الدین محمد بیاوریم :

محمدٌ سید الکونین و الثقلین

و الفریقین مِن عَرَبٍ و مِن عَجَمٍ

آن محمد سید الکونین و فخر انس و جان

و آن فریقینی که باشد از عرب هم از عجم

فَاَقِ النَّبِيِّنَ فِي خُلُقٍ وَ فِي خُلُقٍ

و لَمْ يُدَانُوهُ فِي عِلْمٍ وَ لَا كَرَمٍ

بر تراست از جمله پیغمبران در خلق و خلق

چون شود با او کسی نزدیک در حِلْم و کرم

فَمَبْلَغُ الْعِلْمِ فِيهِ اَنَّهُ بَشَرٌ

وَ اَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ



غایت علم اندرو آنست کو از آدمی است

وانکہ بہتر او ز خلق اللہ باشد در شیم

حاشاہُ اَنَّ یُحَرِّمَ الرَّاجِیَ مَسْکَرِمَہ

اَوْ یَرْجِعَ الْجَارُ مِنْهُ غَیْرَ مُحْتَرَم

صاحب امید شفاعت کی بود محروم از او

باز کی گردد امان خواہ از برش نامحترم







## دگر دیگر ددیگر دودیگر ودیگر

از

دکتر سید محمد دبیرسیاقی

در مجله راهنمای کتاب ( ص ۲۳۸ تا ۲۴۱ ) شماره ۴ تا ۶ در بخش « مباحث ادبی و لغوی زبانشناسی » زیر عنوان « ددیگر، دیگر، و دیگر » مقاله‌ای از دوست فاضل آقای علی اشرف صادقی به چاپ رسیده است که سودمند و راهنماست اما در نتیجه گیری از اندک شتابزدگی برکنار نیست و اینک برای آنکه دانش‌پژوهان با آگاهی بیشتر در این مبحث در آیند و نتایج بهتر بگیرند نگارنده آنچه در طی مطالعات خود یادداشت برداشته است اینجا نقل می‌کند :

خلاصه مقاله این است که « ددیگر » در نظم و نثر فارسی به کار نرفته است و مواردی که در برخی از چاپهای شاهنامه و یکی دو کتاب دیگر هست دگرگون شده « و دیگر » است ، و نیز « ددیگرم » منقول در یک نسخه کتاب هدایة المتعلمین که متضمن صورت قدیمتر کلمه یعنی « دیتیگر » یا « دیتیگر » یا « دیدیگر » می‌باشد اصالت ندارد و ناسخ احتمالاً هجای اول کلمه « دیگرم » یعنی « دی » را تکرار کرده است . ضبط « دودیگر » نیز اصیل نیست و اینکه در برخی از مواضع از چاپهای شاهنامه و نیز در شعری از انوری ( دودیگر آنکه دل دوستان نیازاری . . . ) آمده است ، باز صورت دگرگون شده « و دیگر » است و « دودیگر » مذکور در شعر انوری ضبط ( « دوم چه » آنکه دل دوستان نیازاری ) نیز دارد که در چاپ مرحوم نفیسی آمده است ؛ و نتیجه گرفته‌اند که وقتی کلمه‌ای تحوّل یافت دیگر ممکن نیست هم صورت تحوّل یافته و هم صورت اصلی همدوش یکدیگر به کار روند و لذا معتقد شده‌اند که صورت



«ددیگر» را که یادآور اصل کلمه است، در ادب فارسی، به کار نرفته و معدوم باید دانست و «دودیگر» را نیز دگرگون شده «ودیگر» باید گرفت که استعمال این صورت اخیر خود ناشی از ضرورت شعری بوده است، بدین تعبیر که صورت معمول و متعارف «دودیگر» در شعر و بخصوص در شاهنامه با شکل «ودیگر» که از لحاظ وزن برابر یکث بار «فعولن» است و به آسانی می توانسته است در صدر مصراع جایی برای خود باز کند در آمده است چنانکه به یاری کشف الابیات شاهنامه بسیار مورد آن را می توان دید.

حاصل مقاله آنکه «ددیگر» و «دودیگر» که عنوان شده از جانب فضیلائی قرن اخیر است اصالت ندارد و باید مانند گذشته امروزه نیز جایی در ادب فارسی نداشته باشد.

اگر از عهده نقل ملخص مقاله برآمده باشم در سخن نویسنده چند نکته درخور توجه می توان یافت.

۱- تحوّل کلمه «دیتیگر»، «دیتیگر»، «دیدیگر» به صورت «دیگر» و مخفف شدن «دیگر» به صورت «دگر».

۲- عدم امکان استعمال «ددیگر» با وجود این تحوّل و غیر مستند و نااستوار بودن قول متأخران در اثبات بودن این صورت در نظم و نثر قدیم فارسی.

۳- مردود بودن اعتقاد به وجود صورت «دودیگر» در آثار نثری و نظمی قدیم چنانکه ادیبان قرن اخیر گمان برده اند.

۴- منحصر بودن صورت کلمه ای که «ددیگر» یا «دودیگر» تصور و عنوان شده است به صورت «ودیگر» که خود مواد ضرورت شعری است.

و اینک بررسی این موارد با ذکر شواهد:

آنچه نویسنده محترم درباره تحوّل کلمه نوشته اند درست است زیرا چنانکه می دانیم در کلمه پهلوی دیتیگر <sup>۱</sup> ditikar (دتیگر datigar پازند) کاهشی روی داده و



صورت «دیگر» یا «دگر» گرفته و در نظم و نثر فارسی هریکث مستقلاً به کار رفته است و ترکیباتی اضافی یا وصفی نیز یافته چون: دیگران، دیگر بار، دیگر باره، دیگر روز، دیگره، دیگر سال، دیگر سان، دیگر شب، دیگر کس، دیگر گون، دیگر گونه، دیگرم، دیگری، دیگرین؛ باردیگر، [ددیگر، دودیگر]، سدیگر (سه دیگر)، سدیگرم (سه دیگرم)، ودیگر. و نیز: دگر، دگران، دگر بار، دگر باره، دگر روز، دگره، دگر سال، دگر سان، دگر شب، دگر کس، دگر گون، دگر گونه، دگری. و ترکیبات یا الحاقات دیگری که ذکر آنها سخن را به درازا می کشاند.

گفتن اینکه کلمه‌ای وقتی به صورتی تحوّل یافت دیگر استعمال صورت اصلی (با نزدیک به صورت اصلی آن) جایز نیست درست است، اما در خصوص کلمه‌ای که از آن سخن می‌رود وافی و کافی برای صدور این حکم کلی و قطعی نیست، چه آدمی در این مورد خاص به این اندیشه و راه می‌تواند کشانیده شود که آیا تحوّل که عنوان می‌کنیم عام و شامل بوده و در همه<sup>۱</sup> اماکن و مواضع به کار رفته و داخل تمامی زبانهای متداول ناحیه‌ای شده است یا خیر؟ و پیدا است که پاسخ این سؤال وقتی داده می‌شود که لا اقل چندین نسخه<sup>۲</sup> کهن متقن از نویسندگان نواحی جداگانه، آنهم در موضوعات مختلف بررسی شود و به نظم تنها نیز اکتفا نشود، تا حکم صورت منطقی و معقول بیابد. علت این تأکید و ذکر این شروط از آنجاست که اولاً کلمه‌ای ممکن است در ناحیه‌ای بر اثر عامل یا عواملی متحوّل شود، در حالی که همان کلمه در جای دیگر صورت اصلی خود را حفظ کند یا به صورتی نزدیک به صورت اصلی متداول گردد<sup>۱</sup> چنانکه کلمه<sup>۲</sup> مشابه همین لفظ مورد بحث ما یعنی «سدیگر» (سه دیگر) که در پهلوی ستیکر Sitikar<sup>۲</sup> و در پازند ستیگر Satigar است با مختصر تغییری، یعنی تنها با تبدیل دو حرف قریب المخرج (که در بسیاری از کلمات فارسی معمول بوده است و هست

۱- از افادات دوست دانشمند جناب آقای دکتر مجتبائی.

۲- فرهنگ پهلوی ص ۳۹۹



و مثالهای فراوان نیز دارد) بدون هیچگونه حذفی، یعنی تقریباً نزدیک به صورت اصلی در نظم و نثر به کار رفته است. ثانیاً تحول ممکن است در همه جا و برای همه کس یکسان نباشد، یعنی بر حسب عوامل مختلف تواند بود که دگرگونیهای مختلف پیدا آید و همین مورد است که با مطالعه و تجسس دقیق در آثار کهن خطی فارسی و بخصوص آثار نثری آن (که ضرورتها دست نویسندگان آنها را چون ضرورتهای شعری بسته نداشته است)، بهتر و روشنتر به دیده درمی آید و ما پیش از آنکه شواهد این قسمت را که یافته ایم بیاوریم، از نظر ایجاد ارتباط ذهنی بار دیگر لازم می دانیم به این نکته اشاره کنیم که در مقاله مورد بحث آمده است که «دیتیگر» به «دیگر» متحول شده است و «دگر» هم مخفف «دیگر» است و مثالی که به مشابَهت در تأیید این تحول مذکور افتاده است کلمه «داتستان» *dâtistân* است که از آن هجای «ت» (یا «ذ» طبق تلفظ اواخر عهد ساسانیان یعنی «دادستان») افتاده و صورت «داستان» گرفته است، همان گونه که از «دیتیگر» (دیدیگر) هجای اول افتاده و «دیگر» شده است.

اما از دقت در این دو کلمه متحول شده مورد مثال، آسان دریافته می شود که در مورد مثال اول هجایی از میانه حذف شده است نه از آغاز آن و به قیاس (اگر قیاس در این جا درست باشد) باید از کلمه دوم نیز، در تحول، هجای میانه ساقط گردد و آنچه باقی بماند «دگر» باشد نه «دیگر» و به همین سبب است که شاید درست نباشد که با مندرجات مقاله همداستان شویم و «دگر» را مخفف «دیگر» محسوب کنیم و قاطعاً بگوئیم صورت کلمه متحول شده فقط «دیگر» است و لا غیر.

شاید بهتر این باشد که هم «دیگر» و هم «دگر» هر دو را صورت متحول شده کلمه اصلی «دیتیگر» بدانیم و آنچه مرا در طرح این مطلب (نه اظهار نظر قطعی) دل می دهد این است که در برخی از آثار نثری متقن خطی کهن صورت «دگر» بی هیچ قیدی یا ضرورتی، که نویسنده را ملزم داشته باشد، با کثرت، حتی با افزونی بر صورت غیر مخفف آن یعنی «دیگر» به کار رفته است، و حال آنکه در بعضی از نسخه ها، از



همان سنخ و به همان قدمت واستواری تنها صورت «دیگر» آمده است و بس. اینک شواهد هر دو از چند کتاب معتبر:

می دانیم کتاب الابنیه عن حقایق الادویه تألیف ابو منصور موفق بن علی الهروی را اسدی طوسی شاعر و لغوی معروف در شوال ۴۴۷ هجری به خط دست خود نوشته است و نسخه هم موجود است و بنیاد فرهنگ ایران قریب به دو بخش آن نسخه را از آغاز و انجام به چاپ عکسی رسانیده است و نیز شادروان احمد بهمنیار دانشمند کم مانند قرن اخیر تمام آن کتاب را تصحیح و شرح کرده اند و به همت آقای محبوبی اردکانی طبع و نشر شده است. نسخه های عکسی و چاپی را از نظر این کلمه بنده بررسی کرده ام و نتیجه بی ذکر شاهد (که مقاله را بدر از می کشاند) چنین است:

در بخش اول (ص ۱ تا ۱۴۶ نسخه عکسی - ۱ تا ۱۱۰ چاپ دانشگاه) ۲۷ بار کلمه «دگر» به کار رفته است در این صفحات: ۶ ع (عکسی) ۳ چ (= چاپی) - ۱۶ ع، ۱۱ چ - ۱۹ ع، ۱۳ چ - ۲۲ ع، ۱۵ چ - ۲۶ ع، ۱۸ چ - ۳۲ ع، ۲۳ چ - ۳۸ ع، ۲۷ چ - ۴۸ ع، ۳۶ چ - ۴۹ ع، ۳۷ چ - ۵۸ ع، ۴۳ چ - ۵۹ ع، ۴۴ چ - ۶۱ ع، ۴۵ چ - ۷۲ ع، ۵۳ چ - ۷۳ ع، ۵۴ چ - ۹۱ ع، ۶۷ چ - ۹۳ ع، ۶۹ چ - ۹۵ ع، ۷۱ چ (سه بار) - ۹۹ ع، ۷۴ چ - ۱۰۱ ع، ۷۵ چ - ۱۰۳ ع، ۷۷ چ - ۱۱۱ ع، ۸۳ چ - ۱۳۳ ع، ۱۰۰ چ (دو بار) - ۱۳۶ ع، ۱۰۲ چ - و در بخش دوم (ص ۱ تا ۹۷ عکسی، ص ۲۷۹ تا ۳۴۴ چاپی) ۱۲ بار «دگر» آمده است چنین: ۳ ع، ۲۸۰ چ (دو بار) - ۵ ع، ۲۸۱ چ - ۱۰ ع، ۲۸۴ چ - ۱۸ ع، ۲۸۹ چ - ۳۶ ع، ۳۰۰ چ - ۳۸ ع، ۳۰۱ چ - ۴۲ ع، ۳۰۵ چ - ۴۴ ع، ۳۰۶ چ - ۴۶ ع، ۳۰۷ چ - ۵۴ ع، ۳۱۱ چ - ۷۳ ع، ۳۲۵ چ - در حالی که در بخش نخست فقط ۵ بار کلمه «دیگر» آمده است و در بخش دوم فقط ۲ بار، در این صفحات: ۷ ع، ۴ چ - ۸ ع، ۵ چ - ۹۲ ع، ۶۹ چ - ۹۶ ع، ۷۲ چ (دو بار) - ۱۳ ع (بخش دوم)، ۲۸۰ چ - ۴۴ ع، ۳۰۴ چ.

این آمار یعنی آمدن ۳۹ بار کلمه «دگر» و ۷ بار «دیگر» (که محتمل است در



بخش میانه\* کتاب نیز به همین نسبت باشد ، یعنی احتمالاً آمدن حدود ۶۰ بار « دگر » و ۱۰ بار « دیگر » را در تمامی کتاب بتوان فرض کرد ( نشان می دهد که نویسنده\* الاینه کلمه\* « دگر » را آزادانه و بی هیچ قیدی و ضرورتی به صورت مستقل و اصلی ، نه مخفف به کار برده است و اتفاقاً کلمه نیز از کلماتی نیست که نویسنده به منظوری خاص و رعایت جهانی معین مقید شده باشد آن را به گونه ای ممتاز از صورت معمول آن به کار برد . نتیجه آنکه به انکاء این سند شاید بتوان پنداشت که کلمه\* « دگر » خود متحول شده از صورت اصلی « دیتیگر » باشد نه مخفف « دیگر » و قطعاً عامل یا عواملی که بر ما مجهول است ( از قبیل مولد یا محل اقامت نویسنده و غیره . . . ) سبب این تحول بوده است .

اما سند دیگر - در بخشی از تفسیر قرآن کریم که نسخه\* کهن آن را با نام تفسیر پاک به صورت عکسی بنیاد فرهنگ ایران چاپ کرده است و ظاهراً متعلق به اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم هجری است کلمه\* « دگر » مطلقاً به کار نرفته است و ۴۲ بار « دیگر » آمده است در این صفحات : ۲، ۵، ۶، ۹ (دو بار) ، ۱۴، ۱۶، ۱۷ (پنج بار) ، ۱۸، ۱۹، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۶ (دو بار) ، ۴۹ (چهار بار) ، ۵۱ (دو بار) ، ۵۴، ۵۸، ۶۴، ۶۸، ۶۹ (دو بار) ، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۹۰ ، ۹۲، ۱۳۸ .

سند سوم : نسخه\* عکسی بخشی از تفسیر قرآن کریم ، تألیف ابوبکر عتیق سورآبادی است ، مکتوب به سال ۵۲۳ هجری قمری ، چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران که حاوی آیه\* ۵۶ از سوره\* ۲۳ (المؤمنون) است تا آیه\* آخر از سوره\* ۴۸ (الفتح) با افتادگیهای درمیانه . در این نسخه نیز کلمه\* « دگر » اصلاً به کار نرفته است و آنچه آمده « دیگر » است ، در این صفحات :

۸، ۱۱، ۱۲ (دو بار) ، ۱۷، ۱۹ (دو بار) ، ۲۳، ۲۷ (دو بار) ، ۳۰، ۳۳، ۳۵ ، ۳۷، ۴۵ (دو بار) ، ۵۷، ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۸۸، ۸۹، ۹۹، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۲۲ (دو بار) ، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰ (دو بار) ، ۱۳۲، ۱۴۰ (دو بار) ، ۱۴۱ (دو بار) ، ۱۴۳



(دوبار) ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۹،  
 ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۷،  
 ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۶۹ (دوبار)، ۲۷۲،  
 ۲۸۷، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹ (شش بار)، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴ (دوبار)، ۳۱۰، ۳۱۶،  
 ۳۱۹ (دوبار)، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۷ (دوبار)، ۳۳۲، ۳۳۵ (دوبار)، ۳۳۶ (سه بار)،  
 ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۷۰ (دوبار)، ۳۷۱ (دوبار)، ۳۷۵، ۳۷۸  
 (دوبار)، ۳۷۹، ۳۸۰ (دوبار)، ۳۸۳ (دوبار)، ۳۸۵ (دوبار)، ۳۸۷ (دوبار)،  
 ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳ (دوبار)، ۳۹۵، ۳۹۹ (دوبار)، ۴۰۴ (هشت بار)، ۴۰۵  
 (پنج بار)، ۴۱۱ (دوبار)، ۴۱۲ (دوبار)، ۴۱۳، ۴۱۷ - کلمه شاهد ما در برخی از  
 صفحات به صورت اضافی و ترکیبی نظیر: یکدیگر، نماز دیگر، دیگران، دیگری،  
 بار دیگر و غیره آمده است.

پوشیده نیست که به کار رفتن کلمه «دیگر» در این دو اثر (و نیز در آثار چاپی  
 مبتنی بر نسخه‌های کهن که بعداً بدانها اشاره خواهیم کرد) تأییدی است بر نوشته مقاله  
 در تحول صورت اصلی کلمه به «دیگر» اما انحصار آن و به صورت واحد به کار رفتن  
 آن در تمامی هر دو متن (و متون دیگر که اشاره خواهیم کرد) شاید در جهت نظر ابرازی  
 نگارنده باشد که توجه انحصاری این دو مفسر به این صورت متحول شده علی داشته  
 است، علل مکانی؟ یا زمانی؟ و احتمالاً مرتبط با کیفیت تحول از صورت اصلی.

\* \* \*

صورت «ددیگر» کلمه را بنده در مطالعات خود جز در برخی از کتابهای چاپی  
 ندیده‌ام، چند جا که در شاهنامه آمده است، خاصه چاپ خود بنده که مبتنی است  
 بر چاپ کلکته و پایه تهیه کشف الابیاتی که تهیه دیدهام قرار گرفته است، می‌تواند  
 صورت غیر اصیل و دگرگون شده باشد و حال در یکی دو کتاب چاپی دیگر که ذکر  
 می‌کنیم نیز چنین است، و از بررسی مجموع شواهد می‌توان پذیرفت که این ضبط و صورت



در فارسی اصالت و قدمت ندارد و اینک به برخی از موارد که این ضبط را دارند اشاره می‌کنیم :

الف - در تاریخ طبری ترجمه بلعمی (ص ۴۰۹ چاپ وزارت فرهنگ) آمده است : « پس نه آیت تمام شد یکی عصا ، ددیگر دست ، سدیگر قحط و چهارم . . . » با توضیحی که مصحح فاضل کتاب به منظور اثبات صحت کلمه در حاشیه داده‌اند خود باب تردید گشوده داشته شده است و پیدا است که متکی نبودن این ضبط به نسخه خطی کهن وافی برای اثبات منظور مصحح محترم بلعمی نیست .

ب - در لغت‌نامه دهخدا « ددیگر » با شاهد زیرین از فردوسی آمده است : « ددیگر چنین هست رویم که هست . . . » اما این ضبط در شاهنامه چاپ نگارنده و بالتبع در کشف‌الایات آن نیست و صورت بیت فوق که از پادشاهی قباد ( ۴۴ ، بیت ۵۷۹ ) است چنین است : « و دیگر چنین است رویم که هست . . . » .

ب - بر حسب کشف‌الایات در شاهنامه چاپ نگارنده دوبار « ددیگر » در آغاز مصرعهای اول به کار رفته است . یکی در پادشاهی هرمز ( ۴۲ ، بیت ۱۰۴۰ ) چنین : « ددیگر سه یک پیش آتشکده . . . » . دوم در پادشاهی یزدگرد سوم ( ۵۰ ، بیت ۶۱۸ ) بدین گونه : « ددیگر چو تور آن سرافراز مرد . . . » اما ضبط بیت اول در چاپ شوروی ( بیت ۱۰۰۰ ) « سه یک دگر پیش آتشکده . . . » است و بیت دوم در چاپ بروخیم و چاپهای دیگر « و دیگر چو تور آن سرافراز مرد . . . » . به کار رفتن « ددیگر » در غیر آغاز مصرعهای اول نیز احتمالاً کیفیتی مشابه با این دو مثال ، و مشکوک و غیر اصیل خواهد داشت که صحت آن در نسخه‌های خطی کهن باید بررسی شود ، نه در نسخه‌های چاپی .

ت - در شعر انوری ضبط « ددیگر آنکه . . . » را به صورت « دوم چه آنکه . . . » قبلاً نقل کردیم .

ث - اینکه مرحوم بهار در کتاب سبک‌شناسی ( ج ۱ ص ۴۰۳ ) « ددیگر » را



آورده و به مقدمهٔ مجمل التواریخ والقصص و مقدمهٔ تاریخ سیستان (ص که - کو) حواله داده‌اند، نه در مقدمهٔ دو کتاب مذکور بحث این صورت آمده است و نه در متن آن دو کتاب ضبط آن.

پس با این مقدمات و معتقد ماندن به اینکه علی‌العجاله تا پیدا شدن سند متقن کهن باید صورت «ددیگر» را در نظم و نثر فارسی غیر اصلی دانست، برمی‌گردیم به ضبط «دودیگر».

اما مردود بودن این ضبط را که نکتهٔ سوم مندرج در مقالهٔ مورد سخن است، موکول به بعد از اتمام حاصل مطالعات و ذکر شواهد گردآوری کرده می‌سازیم و موقتاً به نکتهٔ چهارم از مقاله برمی‌گردیم که صورت «ددیگر» یا «دودیگر» را منحصر به «ودیگر» دانسته‌اند آن‌هم در شعر:

اولاً «ودیگر» همه جایی نمی‌تواند ضبط اصلی و صورت قطعی «دودیگر» باشد. ثانیاً این ضبط همه جا به ضرورت شعری به کار نرفته است. ثالثاً «ودیگر» انحصار به شعر ندارد. رابعاً توجه به کشف الابیات شاهنامه برای عنوان کردن ضرورت استعمال این صورت بسبب برابر بودن آن بایک بار «فعولن» توجهی شتاب آلوده است، زیرا کشف الابیات فقط نشان دهندهٔ کلمات آغاز مصرعهای اول ابیات است و پیدا است که «ودیگر» یا «دودیگر» غیر از آغاز مصرعها می‌تواند در اثنای ابیات نیز جایی داشته باشد و نگاهی به فهرست ولف این مطالب را بخوبی اثبات می‌کند و نتیجه آنکه انحصار ضرورت شعری از میان می‌رود، و انگهی اگر کلمهٔ «ودیگر» به ضرورت و بسبب برابر بودن با یک بار فعولن در آغاز مصرعها بیاید باز معنی آن منحصر ماندن استعمال این صورت نمی‌شود، زیرا صورتهای دیگر کلمه مثلاً «دگر آنکه» و غیره که برابر با فعولن هستند نیز می‌توانند در همان معنی و در آغاز مصرعها جای بگیرند چنانکه فقط به عنوان مثال می‌توان به بیت ۱۵۲ از آغاز شاهنامه (ج ۱ چاپ دوم شوروی)، که در برابر «ودیگر» متن (ودیگر که انجم وفادار نیست...) نسخه بدل («دگر آنکه» انجم



وفادار نیست . . . ) را نیز دارد ، اشاره کرد .

نگاهی به کشف الابیات نشان می‌دهد که این صورت اخیر (دگر آنکه) و همچنین کلمات «دگرره»، «دگر بار»، «دگر سال» و . . . نزدیک پانصد بار در آغاز مصراعها آمده‌اند و همه هم برابر با یکث بار فعولن هستند .

نکته دیگر آنکه کلمه «دیگر» یا «دگر» غیر از معنای وصفی خود معانی دیگر نیز دارد که از آن جمله است : غیر از اول ، علاوه از ، هم ، نیز ، گذشته از ، در غیر این صورت ، علیحده ، جداگانه ، بقیه ، ماقبل ، همانند ، در حکم ، بمثابة ، هرگز ، عاقبت ، سرانجام ، از نو و . . . که باشواهد همه را در لغت نامه دهخدا می‌توان دید و در همه این معانی الحاق حرف واو به کلمه «دیگر» جنبه عطف تأکیدی دارد و شواهد بسیار در نظم و نثر برای آنها می‌توان یافت که در آن موارد معادل کلمه «دوم» یعنی وصف ترتیبی نیستند و این حال یکپارچگی بحث مقاله مورد بحث را در این باره از هم می‌پاشد . چون تکیه کلام نویسنده محترم مقاله بر اشعار شاهنامه است متذکر می‌شوم که بر حسب کشف الابیات «و دیگر» های آغاز ابیات مجلد اول شاهنامه چاپ نگارنده که برابر مجلدات اول و دوم چاپ دوم شوروی است ( چاپی که بر اساس نسخه‌های قبل از نسخه بایسنقری تهیه شده است ) یازده مورد است و در این ابیات : مقدمه E ص ۱۶۲ ، ۲۳۸ - داستان ضحاک ۵ ص ۵۴۷ - داستان فریدون ۶ ص ۳۵۷ ، ۶۸۵ ، ۷۴۲ ، ۷۷۱ ، ۸۲۶ - داستان منوچهر ۷ ص ۷۵۶ - داستان کاووس ۱۲ ص ۹۰۱ و داستان رستم و سهراب ۱۲C ص ۱۱۸ که از این میانه مورد یکم و پنجم و هفتم و هشتم و نهم و یازدهم آن وصفی و ترتیبی نیست و در معانی دیگری به کار رفته است و بقیه در ترتیب و وصف یعنی به جای «دوم» استعمال شده است .

و اینک بررسی مورد سوم مقاله یعنی غیر اصیل و مردود بودن «دو دیگر» . مقدمه باید بگویم که در فرهنگهای فارسی مانند لغت نامه اسدی و صحاح الفرس نخجوانی و مجمع الفرس سروری و فرهنگهای جهانگیری و رشیدی و غیاث اللغات و برهان قاطع



«دگر» «ددیگر» «دودیگر» «دیگرم» و «سدیگر» نیامده است و تنها فرهنگ آندراج «سه دیگر» را آورده است و می گوید عبارت از ثالث است و بیتی نیز از فردوسی به شاهد آن نقل می کند. از فرهنگهای متأخر و معاصر می گذریم زیرا منظور ما بیان کلمه در آثار کهن است قبل از رواج اعتقاد به تحقق «ددیگر» و «دودیگر» در دوران اخیر.

کلمه «دیگر» بر حسب شواهد بسیاری که داریم گاه قید است و در بیشتر موارد صفت و در کتب قدیم گاه این کلمه را که صفت ترتیبی نیز هست مانند عدد مطلق محسوب داشته و میم ماقبل مضموم «م» بدان افزوده و «دیگرم» گفته اند همچنانکه با «سدیگر» نیز چنین کرده و آن را به صورت «سدیگرم» به کار داشته اند. در یکی دو مورد هم کلمه جنبه اسمی یافته و «ی» و «ین» نسبت بدان ملحق شده است. الحاق حرف واو نیز به هر دو صورت یعنی «ودیگرم»، «وسدیگرم» و همچنین بقیه اعداد ترتیبی و وصفی مانند «ودوم»، «وسوم»، «وچهارم»، «وپنجم» در کتب کهن خاصه در نثر بی هیچ قید و ضرورتی معمول بوده است. و اینک شواهدی از این اعداد ترتیبی در متون کهن خطی.

الف - در تفسیر سور آبادی اعداد وصفی در این صورتها آمده است: «یکی... دیگر... سدیگر» (ص ۱۰۹، ۱۱۷، ۲۳۴، ۲۵۱، ۲۵۶، ۳۰۴، ۳۲۰، ۳۳۳، ۴۱۴، ۴۱۷) - «یکی... ودیگر... سدیگر» (ص ۱۲۲، ۱۳۲، ۴۱۳) - «نخست... آنگه...» (ص ۲۶۹) - «... و دوم... سدیگر» (ص ۱۳) - «اول... دیگر سدیگر... چهارم... پنجم» (ص ۳۰۰، ۴۰۷، ۴۰۸) «یکی... دیگر... وسدیگر» (ص ۳۰).

ب - در تفسیر پاک شواهد چنین است: «یکی... ودیگر» (ص ۹) - «... سدیگر» (ص ۲، ۸) - «اول... دیگر... سدیگر» (ص ۱۷ دوبار) - «یکی... و آن دیگری» (ص ۴۱) - «... بار دیگر... سیم بار» (ص ۴۶) - «... ودیگر» (ص ۵۱، ۵۸، ۷۸، ۸۱).



پ - در الابنیه اعداد وصفی و ترتیبی چنین است : «... اول ... دوم ... سوم ... چهارم» (ص ۵ عکسی ۳ چاپی) . «یکی ... دوم ... سیم» (ص ۷ ع ۴ چ) - «دو گونه بود: ... جنسی ... و دوم» (ص ۵۱ ع ۳۹ چ) - «یکی ... و دیگر» (ص ۷۳ ع ۵۴ چ ، ۴۰ ع ، ۳۰۴ چ) - «یکی ... و دیگر» (ص ۹۶ ع ۷۲ چ) - «یکی ... و دوم» (ص ۴۰ ع ۳۰۴ چ) .

در الابنیه صورت «دو دیگر» «سدیگر» «دیگر» «سدیگر» «دو دیگر» اصلاً و مطلقاً نیست ، یکبار «و دیگر» و دوبار «و دیگر» چنانکه نقل شد به کار رفته است .  
ت - از کتاب هدایة المتعلمین چاپ دوست دانشمند آقای دکتر متینی این موارد (به یاری فهرست آن کتاب) استخراج شده است : «نخستین ... و دیگر» (با نسخه بدل «و دیگر» ) ص ۳۳ ، ۵۳ - «نخستین ... دیگر ... سدیگر» ص ۲۷۵ - «اول ... دیگر» ص ۶۶۲ - «اول - ثانی» ص ۶۶۲ ح - و نیز در صفحات ۷۲۲ ، ۷۲۳ و ۷۲۵ و ۷۹۲ و ۷۹۳ «دیگر» و «سدیگر» آمده است و علی الظاهر «دو دیگر» ندارد ، منتهی باید اصل کتاب را کلاً بررسی دقیق کرد و سپس حکم به نفی استعمال آن کلمه در آن متن داد .

ث - از نسخه چاپی تفسیر کبریج که آنهم توسط آقای دکتر متینی چاپ شده است این موارد را بیرون آورده ام ( بدون استقصای کامل ) : «یک تن ... دیگری ... آن سدیگر» ص ۱۱۰ ج ۲ - «یکی ... و دیگری ... و سدیگر» ص ۱۱۳ ج ۱ - «یکی ... بار دیگر ... بار سدیگر» ص ۲۳۰ ج ۱ - «یکی ... دیگری ... و سدیگر» ص ۲۵۴ ج ۲ - «دیگر باره ... سدیگر بار» ص ۷۱ ج ۲ - «یکی ... و دیگر ... و سدیگر» ص ۶۵۹ ج ۱ - «سدیگر» ص ۳۴۲ ج ۲ - «سه دیگر» ص ۴۳۱ ج ۲ .

ج - نسخه عکسی ترجمان البلاغه محمد بن عمر رادویانی که دیرینه است و مرحوم آتش در استانبول به چاپ رسانده است این موارد را نشان می دهد : «یکی ... و دیگر» ص ۱۶۵ - «یک قسم ... و قسم دیگر» ص ۱۶۷ - «اول قسم ... و قسم دوم ...



و قسم سوم» ص ۱۷۶ - «قسم اول ... قسم دوم ... قسم سوم» ص ۱۷۶ و ۱۷۷ -  
 «یکی قسم را ... و دیگر را» ص ۲۳۰ - «یکی ... و دوم ... و سهوم ... و چهارم»  
 ص ۲۴۰ - «نخست» ص ۲۲۴ - «از نخست» ص ۲۳۵ - «نخستین ... و دیگرها»  
 ص ۲۴۱ - «یک وجه ... و بر وجه دیگر» ص ۲۵۹، ۲۶۰ - «یکی ... و دیگر ...»  
 و قسمت ثالث» ص ۲۶۱ - در این کتاب علاوه از این موارد کلمه «دیگر» و ترکیبات  
 آن «یکدیگر» و «دیگران» و ... نیز آمده است در این صفحات: ۱۸۸، ۱۸۹،  
 ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۹ و یک بار هم کلمه  
 «دگر» در عبارت زیر: «واما متنافر بردو وجه است یکی وجه از وی آنست که ...  
 حروف از یک دگر گریزان بود ...» (ص ۲۵۹). توضیحاً باید افزود که عبارات  
 و کلمات مورد نظر از متن کتاب استخراج شده است نه از اشعار شاعرانی که مؤلف  
 به عنوان صنایع شعری در کتاب خود نقل کرده است.

چ - چند کتاب مهم چاپی نیز مورد بررسی قرار گرفته است بدین شرح:

- ۱- حدود العالم که سال تألیفش ۳۷۲ هجری و نسخه آن منحصر است قابلیت  
 توجه دارد و «یکی، نخست، نخستین، دوم، و دوم، دیگر، و دیگر، و دود دیگر،  
 پس، سیم، و سیم» اعداد ترتیبی مذکور در آن کتاب هستند. در این کتاب آمدن  
 «ودود دیگر» (ص ۱۷ چاپ دانشگاه)، در صورت صحت چاپ، یعنی «دود دیگر» با  
 واو عطف، هر گونه تردیدی را در وجود ضبط «دود دیگر» بر طرف می سازد. صورت  
 «ود دیگری» نیز (ص ۱۱۹ چاپ دانشگاه)، اگر اصیل باشد جالب است.
- ۲- در ترجمه دیاتسارون که بر نسخه معتبر متکی است چنین آمده است: «نخستین،  
 یکی، دوم، دیگر، و دیگر، سیوم». و کلمه «دیگر» در این کتاب دو بار (ص  
 ۱۳۲ و ۱۷۳) به چشم می خورد و صورت «دیگرین» (ص ۲۸) نیز منحصر به این کتاب  
 است. «دود دیگر» هم ندارد.
- ۳- در تاریخ سیستان کلمه «سدیگر» (سه دیگر) را می توان در صفحات ۴۵،



۲۳۴، ۲۶۷، ۳۷۰ دید و یکت بار هم کلمه «دیگرم» به صورت دیگر گون شده «دیگرم» (با توضیحی دور از معنای مستقیم کلمه در حاشیه ص ۳۴۵). اما با وجود تذکره مرحوم بهار در مقدمه کتاب، با بررسی اجمالی که شد در متن کتاب «دو دیگر» دیده نشد، و احتمالاً به قیاس «سدیگر» متذکر آن شده اند.

۴- در کتاب التفهیم بیرونی که استاد دانشمند آقای همانی آن را تصحیح و چاپ کرده اند اعداد وصفی زیرین را می توان دید: «نخست، نخستین، اول، یکی، دوم، و دوم، دیگر، دیگرم، ودیگر، دودیگر، و دودیگر، سه دیگر (سدیگر)، و سه دیگر، سوم، سیوم...». در این کتاب دو بار کلمه «دیگرم» (ص ۲۳ و ۵۱۴) آمده است و دوبار نیز «دودیگر» مورد بحث (ص ۱۴۲ و ۴۰۴) که در مورد نخستین کلمه مانند حدود العالم با واو عطف همراه است و در مورد دوم با نسخه بدل «این دیگر» و «این دیگران».

۵- در شاهنامه فردوسی (مجلد ۱ و ۲ از چاپ دوم شوروی) در داستان ضحاک (۵) بیت ۵۱۳ در متن به «دودیگر» برمی خوریم که متکی بر یکت نسخه است (دو دیگر که گیتی بدو بازخواست...). یکت نسخه هم «سدیگر» دارد و پنج نسخه «ودیگر» که همه در حاشیه نقل شده اند و کلمه در چاپ نگارنده (بیت ۵۴۷) نیز «ودیگر» است.

\* \* \*

### نتیجه مقال

یکت - کلمه «دیتیگر» پهلوی در فارسی به شکل «دیگر» متحول شده و در برخی از متون نثری قدیم به کار رفته است.

دو - احتمالاً همان کلمه اصلی پهلوی مستقیماً به صورت «دگر» نیز متحول شده و در نثر فارسی آزادانه، یعنی بدون الزام نویسنده و مقید بودن او و ضرورتی خاص وارد شده است.

سه - صورت «ددیگر» که متأخران متذکر شده اند در نظم و نثر فارسی به استناد نسخه های خطی کهن معتبر نیامده است.



چهار - تحول کلمهٔ اصلی (یعنی دبتیکر) ممکن است عام و شامل تمام نواحی نباشد و مواردی را برای آن بتوان یافت که مانند «سدیگر» به صورتی نزدیک به صورت اصلی یعنی «دودیگر» در نوشته‌ها محفوظ مانده باشد، همچنانکه در حدود العالم و التفهیم و شاهنامه دیدیم.

پنج - در صورت اعتقاد به این تذکر اخیر، و با بودن چند شاهد، مانعی نخواهد داشت که این صورت، یعنی «دودیگر» در آثار کهن فارسی جایی داشته باشد و وجود آن تأیید شود و منحصراً و در همه جا دگرگون شده «ودیگر» نباشد، اما تأیید قطعی آن علی‌العجاله نیازمند بررسی در کتابهای متقن خطی دیرینه است، همچنانکه نفی آن نیز بدون این پژوهش و بررسی وسیع شتاب آلوده خواهد بود.







## چند نکته درباره آموزش فارسی به خارجیان مبتدی

از

دکتر محمد رضا باطنی

بهتر است این گفتار را با ذکر مطلب ظاهراً بدیهی ولی بسیار مهمی آغاز کنیم :  
وضع بزرگسال خارجی زبانی که می خواهد گام اول را در یادگیری زبان فارسی بردارد  
به هیچ وجه مشابه دانش آموز فارسی زبانی نیست که تازه وارد دبستان می شود . این سخن  
آنچنان آشکار می نماید که می توان گفت مطلبی پیش پا افتاده است ، ولی ما در عمل  
اغلب این تفاوت را نادیده می گیریم و این غفلت تلاش ما را در راه آموزش فارسی  
به خارجیان مبتدی کم و بیش با شکست مواجه می کند .

بارزترین تفاوتی که بین این دو گروه وجود دارد اینست که کودک فارسی زبان  
وقتی به کلاس اول دبستان وارد می شود زبان مادری خود را می داند و وظیفه مدرسه  
در درجه اول این است که خواندن و نوشتن زبان مادری را به او بیاموزد . البته کودک  
فارسی زبان علاوه بر خواندن و نوشتن هر روز نکات تازه ای درباره زبان مادری خود  
یاد می گیرد ، ولی در سالهای اول و به ویژه در سال نخست ، مهمترین کار مدرسه این  
است که خواندن و نوشتن ، و یا به زبان فنی تر ، نظام ارتباطی نوشتاری را با او یاد بدهد  
ولی یک نفر خارجی زبان مبتدی که می خواهد زبان فارسی را یاد بگیرد ، بنا بر تعریف  
این زبان را نمی داند و نباید انتظار داشت که قبل از یاد گرفتن زبان ، به شیوه کودک  
فارسی زبان ، به یادگیری خواندن و نوشتن آغاز کند . اگر ما این تفاوت اساسی را که  
بین نوآموز فارسی زبان و خارجی مبتدی وجود دارد نادیده بگیریم و هر دو را به یک  
چشم نگاه کنیم ، نباید از شکست کار خود در شگفت باشیم .



اکنون به نکته بدیهی و بسیار مهم دیگری توجه فرمائید : وضع بزرگسال خارجی زبانی که می خواهد یادگیری زبان فارسی را آغاز کند به هیچ وجه مشابه کودک خردسالی نیست که از سن ۱۸ ماهگی شروع به یادگیری زبان مادری خود ، یعنی فارسی می کند . این نکته نیز آن چنان بدیهی است که بیان آن را می توان « توضیح واضحات » نامید . ولی شکفت اینجاست که نادیده گرفتن این واقعیت ساده بسیاری از معلمان ، حتی برخی از کارشناسان روش شناسی را به گمراهی کشانده است : از جمله می توان طرفداران روش مستقیم را نام برد که معتقدند زبان دوم و سوم را نیز باید همان گونه آموخت که کودک زبان مادری خود را یاد می گیرد .

واقعیت این است که مرد بزرگسال اگر هم بخواهد نمی تواند بک زبان خارجه را (اعم از فارسی یا انگلیسی یا هر زبان دیگر) مانند زبان مادری خود یاد بگیرد . در سن ۱۸ تا ۲۴ ماهگی نوعی استعداد زیستی در کودک شروع به شکفتن می کند که به او امکان می دهد یک یا چند زبانی را که در محیط او صحبت می شود بدون تلاش و با سهولت فراوان یاد بگیرد . هرچه کودک بزرگتر می شود این استعداد زیستی در او کاهش می یابد و متناسباً انعطاف پذیری او برای یاد گرفتن زبان تازه نقصان می یابد تا جایی که در بزرگسالی دیگر نمی تواند با سهولت و نرمشی که در دوران کودکی از آن برخوردار بود ، زبان تازه ای را بیاموزد . از سوی دیگر فرد بزرگسال نمی تواند به اندازه کودک وقت صرف یادگیری زبان تازه کند و از این مهمتر اینکه نمی تواند مانند کودک در مقابل اشتباهات زبانی که در فرآیند زبان آموزی امری اجتناب ناپذیر است بی خیال و بی اعتنا باشد . حساسیت یا خود آگاهی بسیاری از بزرگسالان نسبت به اشتباه گفتن مانع از آن می شود که خود را به اندازه کافی در معرض زبان تازه قرار دهند و تمرین کافی پیدا کنند .

در مقابل امتیازاتی که فرد بزرگسال در مقایسه با کودک در زبان آموزی از دست می دهد ، یک امتیاز بزرگ به دست می آورد . فرد بزرگسال دارای قوای عقلانی پرورش یافته ای است که کودک از آن برخوردار نیست . کودک مجبور است قواعد زبان را خود



از راه فرایند آزمایش و خطا کشف کند، ولی رشد عقلانی به انسان بزرگسال امکان می‌دهد که قواعد زبان تازه را به صورتی تدوین شده و تبلور یافته بیاموزد. مادر زیر بحث خواهیم کرد که این قاعده آموزشی تا چه حد و با چه شرایطی می‌تواند مفید باشد ولی در اینجا کافی است اشاره کنیم که برای یک کودک سه یا چهار ساله نمی‌توان یک قاعده دستوری را توضیح داد و اگر هم توضیح داده شود کودک از آن طرفی نمی‌بندد، در حالی که یک آموزنده بزرگسال می‌تواند این قاعده را درک کند و چنانچه با تمرین کافی همراه باشد، آن را به کار بندد.

دیگر از تفاوت‌هایی که در خور توجه است اینست که فرد بزرگسال وقتی یادگیری زبان دیگری را آغاز می‌کند زبان مادری خود را خوب می‌داند. زبان مادری در یادگیری زبان دوم از یک لحاظ سهولت و از لحاظ دیگر مانع ایجاد می‌کند: سهولت از این نظر که معلم می‌تواند از زبان مادری آموزنده کمک بگیرد و نکات پیچیده زبان تازه را به زبان خود او برایش تشریح کند و در واقع راه میان‌بری را انتخاب کند. اما مانع از این نظر تلقی می‌شود که هرچه زبان مادری در آموزنده ریشه دارتر شده باشد قواعد آن با قواعد زبان تازه بیشتر به معارضه برمی‌خیزد و آموزش زبان دوم را مشکل‌تر می‌کند این پدیده را در زبانشناسی تداخل (interference) می‌نامند که خود بحث فنی جداگانه‌ای است که ما در آن وارد نخواهیم شد.

با توجه به کلیاتی که در بالا ذکر شد، ما می‌کوشیم چند نکته درباره روش تدریس فارسی به خارجی‌ان مبتدی پیشنهاد کنیم. در اینجا باید تصریح کنیم که آنچه پیشنهاد می‌شود به خارجی‌انی مربوط می‌شود که هیچ یا تقریباً هیچ فارسی نمی‌دانند و می‌خواهند گام اول را در یادگیری آن بردارند. نکته دیگری که نباید از نظر دور داریم این است که در زبان آموزشی خوبی یا بدی یک روش امری نسبی است. وقتی می‌گوئیم زبان را باید با فلان روش یاد داد، منظور این نیست که روش‌های دیگر به هیچ وجه نتیجه بخش نیست و زبان آموزشی را به کلی غیر ممکن می‌سازد: تقریباً با هر روشی که تا کنون



بوجود آمده می‌توان یک زبان خارجه را یاد داد و یاد گرفت. منظور از خوبی یک روش این است که از نظر صرف وقت و نیروی انسانی و با توجه به امکانات موجود این روش از روش‌های دیگر ساده‌تر، کارآمدتر و مقرون به صرفه‌تر است و بازده آن دلخواه‌تر و سودمندتر تواند بود.

به نظر نگارنده مهمترین اصلی که در آموزش زبان فارسی به خارجی‌ان مبتدی باید به خاطر داشت این است که آموزش آن را نباید با خواندن و نوشتن آغاز کرد. به بیان دیگر، آموزش زبان فارسی را باید با زبان فارسی آغاز کرد نه با خط فارسی. در توجیه این مطلب دلایل فراوانی می‌توان ذکر کرد که ما به دو نکته اکتفا می‌کنیم.

۱- زبان و خط دو چیز متفاوتند. زبان اصل و خط فرع بر آن است. خط بر بنیاد زبان قرار گرفته است نه بر عکس. در صورتی می‌توان خط را یاد داد که آموزنده زبان را یاد گرفته یا لااقل شاملوده آن را آموخته باشد. زبان بدون خط ممکن است ولی خط بدون زبان ممکن نیست. از اینجاست که امروز میلیون‌ها نفر در سرتاسر جهان به زبان یا زبانهای صحبت می‌کنند که خط و نوشته ندارد. چنانکه در ابتدا گفته شد، کودک فارسی زبانی که در سال اول دبستان به یاد گرفتن خواندن و نوشتن آغاز می‌کند زبان فارسی را می‌داند. بنابراین ما نباید خارجی زبانی را نیز که می‌خواهد تازه زبان فارسی را بیاموزد از روی انگاره کودک فارسی زبان، از گام نخست به یاد گرفتن خط فارسی مجبور کنیم.

۲- یادگیری یک زبان تازه و یادگیری یک خط تازه، آن هم خطی به پیچیدگی خط فارسی، هر کدام مشکلات و مسائل جداگانه‌ای دارند که اگر با هم در آمیخته شوند منجر به اغتشاش ذهنی و سوء تفاهم می‌شود و جز در موارد استثنائی به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. نگارنده خارجیانی را می‌شناسد که با شور و شوق به کلاس‌های زبان فارسی روی آورده‌اند و به خاطر همین نابسامانی که از آمیختن خط و زبان ناشی می‌شود سرخورده و مأیوس شده و فکر آموختن فارسی را از سر بدر کرده‌اند.



بنابراین پیشنهاد می شود که در ده جلسه اول هیچ نوع مواد خواندنی که با خط معمول فارسی نوشته شده باشد در کلاس عرضه نشود و اصولاً برای یاد دادن خط فارسی در این مرحله تلاشی نشود. در این دوره فعالیت کلاس باید اساساً شفاهی و بمنظور یاد دادن الگوهای فارسی روزمره باشد. در این دوره اگر معلم چیزی به صورت نوشته عرضه می کند باید به خط آوانگار (خط فونتیک) باشد تا بتواند صداهای زبان فارسی را آن چنان که هست نشان دهد و کمکی در یاد گرفتن زبان فارسی باشد. پس از اینکه این نوآموزان در زبان فارسی پایه گرفتند آنگاه می توان خط فارسی را با شیوه مطالعه شده ای تدریجاً در کلاس عرضه کرد و رفته رفته از کاربرد خط آوانگار کاست و خط معمولی را جانشین آن کرد. نحوه عرضه کردن خط فارسی و نوع مواد خواندنی که برای این گروه مناسب باشد بحث دیگری است که ما در آن وارد نمی شویم، فقط یادآور می شویم که مواد خواندنی و نحوه عرضه خط فارسی بدانسان که برای دانش آموزان فارسی زبان تدارك شده الزاماً مناسب فارسی آموزان خارجی زبان نیست.

پیشنهاد دیگر نگارنده این است که باید در کلاس از همان جلسه اول به فارسی صحبت شود و از زبان دیگری که معمولاً انگلیسی است فقط برای توضیح دشواریها استفاده شود. هرگز نباید زبان انگلیسی یا هر زبان واسطه دیگری در کلاس، زبان گفتگو قرار گیرد و جانشین فارسی شود. این پیشنهاد حد واسطی است بین روش مستقیم و روش ترجمه به طوری که می تواند مزایای هر دو را در برگیرد و از زیاده رویهای هریک برکنار باشد. در روش مستقیم تکیه بر این اصل است که جز زبان مورد آموزش هیچ زبان دیگری واسطه تدریس قرار نگیرد. پیروی مصرانه از این روش مانع از آن می شود که معلم بتواند از زبان مادری آموزنده بعنوان کلیدی مؤثر برای گشودن مشکلات پیچیده زبانی که یاد می دهد استفاده کند. برعکس در روش ترجمه، زبان تازه از راه زبان مادری و یا زبان واسطه دیگری آموخته می شود و بدین ترتیب در ذهن آموزنده بین کلمات و جملات زبان و معانی آنها پیوندهای غیر مستقیمی برقرار می شود که کاربرد



زبان تازه را در شرایط عادی با اشکال مواجه می سازد . بنابراین از زبان مادری آموزنده باید فقط در موارد ضروری استفاده کرد . یقیناً نیاز به استفاده از این زبان در جلسه های اول و دوم بیشتر خواهد بود ولی بتدریج باید از کاربرد آن کاسته شود و زبان فارسی خود وسیله بیان قرار گیرد . از سوی دیگر باید در نظر داشت که زبان فارسی که در کلاس به مبتدیان عرضه می شود باید حساب شده و تنظیم شده باشد و گرنه به گیجی و سرخوردگی آموزندگان می انجامد و بسیار زیانمند خواهد بود .

ممکن است گفته شود اگر در کلاس به فارسی صحبت شود بهر حال آموزندگان بسیاری از مطالب را نخواهند فهمید . این مطلب درست است ولی در زبان آموزی اصل این نیست که تمام مطالبی را که معلم در کلاس عرضه می کند، مخصوصاً در ابتدای کار ، آموزنده بفهمد . معلم باید همیشه بیش از آنچه آموزنده می تواند جذب کند زبان در کلاس عرضه کند . ولی آنچه را که آموزنده ظاهراً نفهمیده از آن می گذرد نباید تلف شده تلقی کرد . این مطالب بطور نا آگاه در حافظه غیر فعال آموزنده اثر می گذارد و بدین ترتیب یادگیری آنها بعداً آسانتر می گردد .

پیشنهاد دیگر نگارنده این است که باید به خارجیان فارسی زنده روزمره آموخته شود . به جای یکت فارسی تصنعی کتابی ، باید از همان آغاز سعی شود تا فارسی گفتاری با همان تلفظی که معلم تحصیل کرده او در شرایط عادی به کار می برد ، یاد داده شود . مثلاً ما در خط می نویسیم شنبه ( بانون ) ولی تمام فارسی زبانان ، چه با سواد و چه بی سواد می گویند شنبه ( با میم ) ؛ ما در گفتگوی روزمره کلمه زیرا را به ندرت به کار می بریم و به جای آن کلمات چون ، برای اینکه و مانند آن را به کار می گیریم ؛ ما در گفتار روزمره نمی گوئیم « ایشان می گویند » بلکه می گوئیم « اونا میگن » . اگر ما در آغاز کار از خط آوانگار استفاده کنیم ، آسانتر می توانیم تلفظ واقعی این جملات را به خارجیان بیاموزیم . وقتی زمان آموختن خط معمول فارسی فرا رسید ، می توان به آموزندگان تلفظ کتابی کلمات را نیز یاد داد تا هنگام خواندن یکت نوشته از لفظ قلم استفاده کنند . یاد گرفتن



تلفظ کتابی یا لفظ قلم پس از یاد گرفتن فارسی محاوره‌ای آسانتر است تا برعکس. اکثر ما چون زبان خارجه خود را با لفظ قلم یاد گرفته‌ایم، پس از سالها تماس با اهل زبان باز هم نمی‌توانیم صورت محاوره‌ای آن زبان را به کار ببریم.

در مورد آموزش دستور زبان پیشنهاد نگارنده این است که دستور زبان هیچ وقت به صورت نظری به شیوه‌ای که در مدارس ما تدریس می‌شود، آموخته نشود. طرح مباحثی چون تفاوت بین اضافه ملکی و اضافه تخصیصی، بر شمردن انواع مبهات، ردیف کردن شاهد های مهجور و تصنعی و مانند آن، فقط باری بر حافظه است و هیچ کمکی به یاد دادن زبان فارسی به عنوان یک مهارت عملی نخواهد کرد. قواعد زبان نباید به صورت مسائل خبری به حافظه سپرده شود چنانکه آگاهیهای مربوط به تاریخ و جغرافیا سپرده می‌شود، بلکه باید همراه با تمرین کافی به صورت خلاق و زاینده در ذهن جایگیر شود، همان گونه که قواعد چهار عمل اصلی حساب در ذهن جایگیر می‌شود. برای این کار باید از شیوه‌ای که می‌توان آن را تمرین الگوی یا انگاره‌ای (Pattern Practice) نام نهاد استفاده کرد. مثلاً یاد دادن الگوی «اسم + مشغول - + مصدر + است» می‌تواند صدها جمله در فارسی تولید کند، مانند: حسن مشغول نوشتن است، پروانه مشغول بازی کردن است و غیره. البته از بر کردن این الگو به تنهایی گره‌ای از کار نمی‌گشاید، بلکه با توجه به واژه‌هایی که قبلاً در کلاس آموخته شده باید آن قدر نحوه استفاده از آن تمرین شود که به صورت یک قاعده خلاق و بارور جایگزین ذهن شود.

آموزش ادبیات فارسی به خارجی‌ان موضوع دیگری است که باید به آن اشاره کرد. در آموختن ادبیات فارسی به خارجی‌ان نباید شتاب کرد. خواننده وقتی می‌تواند ارزش یک قطعه ادبی را درک کند که لا اقل به زبان عادی مسلط شده باشد. خارجی-زبانی که هنوز نمی‌تواند جملات عادی زبان را بفهمد و تولید کند، توانائی درک ریزه کاریهای ادبی را ندارد و تلاش برای یاد دادن ادبیات به او، او را دلسرد می‌کند و به شکستی دو جانبه می‌انجامد: نه زبان یاد خواهد گرفت و نه ادبیات. معلمی که می‌کوشد



به آموزنده‌ای که زبان را نمی‌داند ادبیات آن زبان را بیاموزد در واقع به این شعر معروف تحقیق می‌بخشد :

خانه از پای بست ویران است  
خواجه در بند نقش ایوان است

نکته دیگر مربوط به مقدار زمانی است که صرف آموزش می‌شود. تجربه نشان داده که اگر مقدار زمانی که صرف یادگیری زبان می‌شود از حدّ معینی کمتر باشد، نتیجه مطلوب به دست نمی‌آید. دوره‌های فشرده که در کشورهای مختلف و حتی در کشور خودمان رایج شده ایده آل است ولی تدارک آن و شرکت در آن برای همه میسر نیست. اگر دوره‌های فشرده میسر نباشد، باید لا اقل روزی یک ساعت و پنج روز در هفته کلاس تشکیل می‌شود. مدت کلاس باید کوتاه و مکرر باشد. یکسره کردن یا طولانی کردن مدت کلاسها یقیناً از نظر آمد و شد در وقت صرفه‌جویی می‌کند ولی بازده آموزشی ندارد، حداقل تماس کلاسی برای زبان آموزی باید دوبار در هفته باشد. به نظر نگارنده برای آموزش زبان فارسی به مبتدیان، ده ساعت در هفته آن هم در یک جلسه پیوسته به هیچ وجه کافی نیست و به زبان عامیانه فقط «مایه دل خوش کنک» است. آخرین سخن مربوط به معلم است. نه این است که هر کس فارسی زبان است و انگلیسی هم می‌داند می‌تواند به خارجی‌ان زبان فارسی بیاموزد. معلم باید برای این کار تعلیم یافته باشد. یک جوان لیسانسیه که به فوت و فن کار و قوف یافته باشد به مراتب از استاد عظامه‌ای که از مشکلات خارجی‌زبانان بی‌خبر است، برای این کار مناسب‌تر است. این سخن را نباید جسارتی به مقام استاد تلقی کرد. ما باید بپذیریم که زبان آموزی به بیگانگان فنی است که باید آن را یاد گرفت و هر کس که در زبان و ادبیات فارسی تبحر داشته باشد و در آموزش آن به اهل زبان موفق باشد و زبان انگلیسی نیز بداند، در کار آموزش زبان فارسی به خارجی‌ان مبتدی الزاماً بهمان درجه موفق نخواهد بود.



## بیاض ترمذ

از

دکتر سید امیر حسن عابدی

یکی از منابع مهم و پرارزش شعر فارسی «مجموعه اشعار شعرای نامدار» می باشد که در کتابخانه دولتی مدارس مضبوط است<sup>۱</sup>. محمد بن یغمور، بنابه توصیه دانشمند بزرگی، این بیاض را در زمان مابین سعدی و حافظ در ترمذ تهیه نموده که بر دواوین شعرای قدیم مبنی و به خط نسخ جلّی و زیبا استنساخ گردیده است. بیاض نامبرده شامل فهرست شعرا و مقدمه و انتخاب از قصائد و غزلیات و مقطعات و رباعیات می باشد. متأسفانه این نسخه از اول و آخر و وسط در چند جا ناقص است، اما باز هم ارزش و اهمیت و حسن آن کم نشده است. مؤلف در مقدمه علت تهیه و محتویات بیاض را این طور بیان می کند:

«چنین گوید . . . . محمد بن یغمور که . . . . حوادث . . . روزگار و نوایب لیل و نهار این ضعیف را بخطه مدینه الرجال ترمذ . . . رسانید . . . در چنین حال نه در دستارچه خرسندی عقدی بود و نه در کیسه شکیبائی نقدی . . . از اتفاق حسنه سعادت خدمت مجلس عالی قدوه مجدو معالی . . . زبدة الحکما . . . سیدالاشراف . . . یمن الامرا . . . معین الدوله . . . مجد الملت و الدین شمس الاسلام و المسلمین انیس الملوك والخواقین . . . را دریافتم . . . و مدتی از آن گنج حکمت اقتباس می گرفت. اشارت فرمود . . . که از مطالعه حقایق معقولات و نظر دقایق محصولات مرتفع دل را



ملازم تر از سخن منظوم نیست . باید که تألیفی سازی و از اشعار مختاری مجموعه ای پردازای که مانند آن فاضلی فراهم نیاورده باشد و کاملی جمع نکرده ، که خطوط مختلفه و مجلدات متفاوته ملاتی می آرد و طبع را کلاتی می افزاید . . . . بحکم اشارت این مجموعه که . . . دست انتخاب و اختیار از عیون لطایف اشعار و متون دواوین کبار برگزیده . . . گونی هر قصیده ازین مجموعه تنگ شکر است . . . . تا مجلس رفیع مولوی اجل . . . را شربت سلوت پیش آرند . . . قصاید بر چهار اصل نهاده شد . . . رباعیات بر هشت باب . . . اقسام مقطعات به عشره کامله . . . بجهت آنکه در غزلیات سلاست نگاه باید داشت . . . هریک قسم اختصار کرده شد . . . اگر تمامی هفتاد و شش فصلی را درینجا یاد کرده شدی فصول دراز کشیدی . »

مؤلف از آثار شعرای ذیل انتخاب نموده است :

سنائی - خاقانی - مؤید بلخی - ناصر خسرو - حکیم سوزنی - اثیرالدین اخسیبکتی  
اسماعیل وراق - اسماعیل عبدالرزاق اصفهانی - مجیر - ازرقی - عبدالواسع جبلی - حسن  
غزنوی - ابوالفتوح - شرف الدین محمد شفروه - مختار غزنوی - مسعود سعد سلمان -  
لیبی - عمادی غزنوی - سراج الدین سیستانی - عبدالرافع هروی - بدرالدین فراهی -  
ادیب صابر - ابوسعید باخرزی - عزالدین شروانی - ابوالعلاء معری - حسام نسفی - عطار  
منوچهر دامغانی - معزی - بهاء الدین مرغستانی - رشیدی سمرقندی - رشید وطواط -  
قطران - منوچهر شصت گله - دهقان علی شطرنجی - نصیرالدین ادیب - برهان اسلام -  
نظام الدین الکاتب - رضی الدین نیشابوری - فتوحی - مسعود وراق - شمس الدین خاله -  
نصرالله غزنوی - شمس المعالی قابوس - منجیک ترمذی - عنصری - دقیقی - ضیاءالدین  
فارسی - شهید بلخی - سراج الدین قمری - نظامی - ظهیرالدین سجزی - سیف اسفراینی -  
سعدی - همام - رومی - عتیقی - عمر خیام - فخرالدین رازی - اوحدی - اوحد کرمانی -  
زکی کاشغری - فخرالدین مبارک شاه - فخرالدین خالیدی - شمس الدین طبسی - اسعدشهاب -  
مجد همگر - خوارزمشاه اتسر - علاءالدین شاه - افضل الدین - زکی مراغه - حمیدالدین .



بعلاوه وی آثار گویندگان متعددی را که اسم آنها شاید غیر ازین بیاض در هیچ جا به چشم نمی خورد مورد استفاده قرار داده و از این طریق آنها را از نیستی محفوظ داشته است - شعرای گمنام که آثار آنان مشمول این نسخه می باشد ازینقراراند :

ابوسعید باخرزی - شهاب الدین ادیب - اطلحه - امیر سیف الدین - اوحدی طالقانی - اسرنکفی - برهان سمرقندی - تاج الدین خطیب جاجرمی - حبیبی - جلال الدین فیونی - جمال الدین شائق - جمال الدین عروضی سمرقندی - حسام الدین نبیره - حمید سمکشی حکیم خیالی - خواجه عبده - رشید کاتب - زین الدین قدسی - سعدی رضی - استاد سعد کانی - سعید الدین المطیب سمرقندی - سعید یابی - سعید نجاراوشی - سعید عثمان - سید عماد الدین - شاه کر سمرقندی - شرف الدین ختلی - شهاب نسفی - شهاب الدین ادیب - صاعد مسعود - صدر الشریعه - علاء الدین زرگر - علاء زیارکاری - علوی نسوی - علی شاه - غواص گنبدی - فخر عالمی - کمال الدین قریشی - محمد سماک - محی دهقانی - منصور سرمین - اخیر الدین ادیب - نظام الدین دربندی - نظام الدین جندی - ورتیجی .

از میان آثار شعرای بزرگ کلاسیک ، الغاز و معنیات گوناگون بدیع زیر دقتی و فرخی و عسجدی و عنصری انتخاب شده که در آثار چاپی آنها دیده نمی شود :

### دقیقی

نگوئی تا چه چیز است ای برادر	بسی دیده تموز و تیر و آذر
ز باب و مادر است اصلش ولیکن	نزاید بچه او چون باب و مادر
گاهی چون مرد باشد گاه چون زن	گاهی دستار دارد گاه چادر
اگر در آب و آتش جاش سازی	نه آبش بشکند فی سوزد آذر
بجز در آب و آتش هر جا هست	به هر شکلی برآید نیز بنگر

### فرخی

آن مرده روان بشکم گرد این جهان

که نرم و نرم و باز گهی تند و برجھان



هستند زنده در شکم بچگان بسی

خود زنده فی و زنده بدویند زندگان

زنده ست بچه در شکم مرده و چو زاد

بی هیچ زخم و رنج بمیرد هم آن زمان

#### عسجدی

دمنده ازدهائی چه بود آن

شکم مالان به هامون بر همی شد

گرفته دامن خاور بدنبال

بیاران بهاری گشته فربه

ازوزادست هرچه اندرجهانست

فراوان جانور دیدم ز هر جنس

ستان مانده بر و بر ژنده پیلی

به پیش بحر و بر پرد ولیکن

خروشان و بی آرام و زمین در

شده هامون به زیر او مقعر

نهاده بر کران باختر سر

به گرمای حزیران گشته لاغر

زهرچه اندرجهانست او جوان تر

ازو زاده مانده درو مجاور؟

به پرواز اندر از معبر به معبر

همه اندر شکم . . . او زند پر

#### عنصری

از صفات حرام لفظی را

چون بدانی که آن مصحف چیست

بودن دال پیش او بنگار

بازگردان و بس مصحف کن

ضد او گیر و نقش بر کف کن

عرب اندر عجم مؤلف کن

گذشته از این چهار رباعی زیر عمر خیام تحت عنوان وعظ و تنبیه و نصیحت

داده شده که شاید اولین بار بدست ما رسیده و شاید هم تا کنون از نظر دقیق خیام شناسان

نگذشته باشد.

بشنو سخنی که جز سرانجام تو نیست

مرغی است مراد دل که در دام تو نیست



گر کره توسن فلک رام تو نیست  
دلتنگ مکن که این درایام تو نیست

گر چرخ ترا خدمت پیوند کند  
مپذیر ازو که آخرت پست کند  
بگذار جهان را که ترا مست کند  
در گردن معشوق دگر دست کند

ای جان دل ریش بر جهان بیش منه  
وی ماه ضعیف کوه بر خویش منه  
کوتاه تر از آن است که پنداری عمر  
چندین عمل دراز در پیش منه

ای ذات منزّه تو از عیب بری  
بیرون ز هزار پرده در پرده دری  
در پرده هزار معصیت هست مرا  
ایمن شده ام ز فضلت از پرده دری  
رباعی زیر نیز واقعاً کمیاب است :-

ای بار عنا شخص ترا فرسوده  
چندین چه خوری غم جهان بهوده  
آسایش خود ز رنج بسیار مجوی  
از رنج تو دیگری شود آسوده

سوامی گوندا تیر تا در فهرست رباعیات معلوم با مراجعه به یک نسخه خطی  
فقط مصرع اول را داده و آن هم بصورت جداگانه ذیل خوانده می شود :



ای بار عنا شخص ترا فرسوده<sup>۱</sup>

غزل زیر نظامی گنجوی در میان آثار چاپی وی موجود نیست و نادر و ناشناس  
بنظر می رسد :

تا کی دل مسکینم از هجر حزین باشد  
زارم ز غمان کشتی معشوق چنین باشد  
که نعره زنان آیم که جامه دران باشم  
از ناز همی گوئی عاشق به ازین باشد  
جان رفت مرا از غم تن نیز کنم قربان  
باشد که همراه رایت ای دوست چنین باشد  
تو قدر وصال ما دایم که نمی دانی  
لیکن تو طلب می کن کار تو همین باشد  
بر من دل مسکینت ای دوست نمی سوزد  
شاید من مسکین را این روز پسین باشد  
من وصل نمی جویم آورده به زهد خود  
گوید که بدین خوبی کی خلد برین باشد  
دادی تو مرا وعده گفتی که هلا فردا  
گفتم که ترا وعده بسیار چنین باشد  
بس گفتم مراد رگوش من زان توام خاموش  
پنداشت که عاشق را آرام درین باشد  
برداشت نقاب از رخ گفتا چو منی داری  
گفتم تو چوئی هرگز بر روی زمین باشد

۱ - Swami Govinda Tirtha : The Nectar of Grace ( P. 331 ) ,

Kitabistan, Allahaba, Govt. Central Press, Hyderabad, 1941.



انوری از شهاب مؤید در ابیات ذیل درخواست شراب نموده :

قاصد خویش را فرستادم  
به تو مهتر پیامکی دارم  
سه حریفند میهمان رهی  
که بدیدار هر سه دلشادم  
گر فرستی صراحی باده  
بی یقین دان که هر سه را کاوم  
و شهاب قطعه<sup>۱</sup> زیر را همراه شراب بهوی فرستاده بود :

ای کریمی که از تو دلشادم  
تا رسول تو خط<sup>۲</sup> تو آورد  
شب تاریک هم بدست رسول  
باده<sup>۳</sup> روشنت فرستادم  
تا تو آن هر سه را بخواهی کاو  
من بنقد این رسول را کاوم  
شاد گشتم که کردهای یادم  
جان و خط بر خط تو بنهادم

قطعه<sup>۱</sup> مزبور شهاب که در « کلیات نغم انوری<sup>۱</sup> » به اسم انوری چاپ و در ضمن « متفرقات انوری » درج شده بی شک و تردید اشتباه است . علاوه بر این در این کلیات چاپی قطعه<sup>۲</sup> دوم اینطور داده شده است :

ای بزرگی که از تو دلشادم  
نامه<sup>۴</sup> تو رسول چون آرد  
چون خط بی خطای تو دیدم  
حالی از لطف تحفه<sup>۵</sup> قلمت  
شب تاریک هم بدست رسول  
تا تو آن دو سه را نخواهی داد  
شاد گشتم که کردهای یادم  
غم گیتی به باد بر دادم  
سر خود بر خط تو بنهادم  
گره از طبع خویش بگشادم  
باده<sup>۶</sup> روشنت فرستادم  
من بنقد این رسول را دیدم

از میان شعرای بزرگ فارسی هند ، مؤلف از مسعود سعد سلمان اسم برده و علاوه بر کلام دیگر وی قصیده<sup>۷</sup> ذیل را نیز نقل کرده که در مدح استاد لبیبی سروده شده است و در دیوان چاپی مسعود موجود نیست :

سخن که نظم دهند آن درست باید و راست



امیر معزی قطعه زیر را در وصف مسعود سعد سلمان سروده بود :

شریف خاطر مسعود سعد سلمان را

مسخر است ... چون پری سلیمان را

مسیح ... که نو حله‌ای برد هر روز

ز کارگاه سخن بارگاه سلطان را

حکایت خردش روشنی دهد دل را

روایت سخنش تازگی دهد جان را

ز شادی خرد و فضل او بدار سلام

همه سلامت سعد است سعد سلمان را

اگر دلیل بزرگی است فضل نشگفت است

که او بزرگ دلیل است فضل یزدان را

و مسعود جواب آن را گفته که آن هم در آثار چاپی این شاعر دیده نمی شود :

اگر ندیدی به نظم بدیع مرجان را

که آن غذا شد مر طبع را و مرجان را

... شعری معزی وحید اهل سخن

نگه کن و به ترازوی سخن بسنج آن را

عجیب نظمش شناخت نظم لولو را

غریب وزنش نهاد وزن مرجان را

بماند خیره درو طبع و جان و در غم ورنج

بماند طبع غمی را و جان رنجان را

مزاج خاطر بادش قوی که خاطر او

ضعیف کرد به قوت قوی مرا جان را

صاحب بیاض فوق الذکر قصیده ذیل مسعود سعد سلمان را برای این صنعت



انتخاب نموده است که «در خواندن آن لب بلب نمی‌رسد» :

ای آذر تو یافته از غالیه چادر

در دیوان چاپی<sup>۱</sup> بجای «یافته» ، «بافته» داده شده که اشتباه است - بدیهی است که تهیه و تنظیم‌کننده این نکته را درك نکرده که بای یافته حسن صنعت را از بین می‌برد بنابراین با کمک و مقایسه با این نسخه بسیاری از متون استادان را می‌توان تصحیح نمود . شعرای دیگر هند که اسم آنان در این بیاض جایافته و از آثار آنان انتخاب داده شده سراج الدین سیستانی یا خراسانی و عمیدالدین بوسیکی می‌باشند .

تحت عنوان «قصاید مصنوعه» جامع این بیاض ارزش صنعت توشیح و هنر جمال‌الدین سمرقندی را در عبارت زیر بیان می‌کند :

«تا شاعر را در قسم شعر خطی وافر نباشد این صنعت (توشیح) را نیکو نتواند که استعمال کند . و درین قسم هیچ شاعری قصیده‌ای نگفته است که جمله بیست و دو بحر دروی توشیح کرده باشد ، پیش از این استاد نیکوگفتار . . . جمال‌الدین سمرقندی عروضی . . . و او بزرگوار این جمیع بیست و دو بحر را درین قصیده توشیح کرده است و بجهت نمودار از هر بحر بیتی فرمود» .

بعلاوه مؤلف بیاض عبارت ذیل شاعر را نیز در توضیح این قصیده مصنوع و موشح نقل می‌کند :

«چنین گوید محمد بن محمد جمال‌الدین سمرقندی . . . که چون ایزد جلالت قدرته مرا از علم عروض نصیبی وافر به‌ارزانی داشت خواستم که ازین یادگاری بماند قصیده‌ای گفتم . . . از بحر مجتث مخبون موشح چنانکه بیست و دو بحر ازوی بیرون آید ، پانزده وضع تازیان و هفت وضع پارسیان - از هر بحر یک بیت در وی بیاوردم - و این نوع نیکو غریب است و کسی نگفته است و چنین کس

۱- دیوان مسعود سعد سلمان ، بتصحیح آقای رشید یاسمی ، شرکت کتابفروشی



نخواهد گفت - و چون مجلس عالی ولی النعم تاج الدین مطهر بن طاهر ...  
در حق بنده اکرامی و انعامی از روی لطف بی حد و اندازه می فرماید ...  
خواستم که این قصیده به نام وی آراسته تر گردد ، به مدح او پرداختم .

قصیده نامبرده با بیت ذیل آغاز می شود :

ایا بهار سمن پر نگار حور صور

شراب عشق چشیدم بسی به عشق تو در

در آخر باید متذکر شد که هرچه بیشتر این مأخذ مهم را تحت مطالعه و بررسی  
دقیق قرار بدهیم ، نکات بیشتری در زمینه ادبیات فارسی کشف و میراث فرهنگی و ادبی  
ما غنی تر خواهد شد .

سید امیر حسن عابدی

۱۹۷۵/۲/۲۳

\* \* \*

قصیده ای که مسعود سعد سلمان ذکر او کرد این شعر از استاد لبیبی است رحمة الله  
علیها و این استاد لبیبی در ایام سامانیان محمودی سیدالشعرا بوده است خاصه در عصر  
سلطان محمود نورالله مرقدہ

سخن که نظم دهند آن درست باید و راست

طریق نظم درست اندرین زمانه چراست

سخن که من بنگارم به نظم اگر دگری

به نثر خوب گزارد چنان گزارد راست

ز حسن خاکی دارم ز لفظ ناقص پاک

درست و راست زیایسته نه فزون زنه کاست

مرا سخن به بلندی سما است و معنیها

ازو درخشان گوئی که آفتاب سما است



به صنعت و به معانی و نازکی و خوشی  
 یکی قصیده من همه آن مایه شعر است  
 و گر گواهی خواهد یکی برین دعوی  
 همین قصیده بدین گفت من بسنده گواست  
 مرا چه باید گفت این سخن که نیک افتاد  
 چو آفتاب درخشان ز آسمان پیدا است  
 به صنعت سه روان شعر من چو جان درین  
 بلی و آن دگر کس به سان باد رواست  
 ایا گروهی کین شعرها همین خوانیت  
 به حلق و حنجره گوئی که زیر باد دوتا است  
 مرا به سوی شما آب نیست و مرتبه نیست  
 سوی شما همه جاه و بزرگی آن کس راست  
 که شعرهاش چو تعویذهای کالبدی است  
 درست و راست نمایند نه درست و نه راست  
 به شعرهای لبی شما نگاه کنید  
 که شعرهای لبی چه بابت عقلاست  
 همیشه رغبت اهل هنر به شعر منست  
 به سوی اوست شمارا همیشه میل و رواست  
 به دستهای ریاحین کی التفات کند  
 ستور سرزده جانی که دسته‌های گیاست  
 مرا بگوی که یک شعر نابایسته  
 کزو مثل زد شاید ز گفته‌هاش کجا است  
 نه هرچه نظمی دارد ز گفته‌ها نیک است  
 نه هرچه رنگش باشد ز جامه‌ها دیباست



ز مشک و زلف و ران کار بسته معنیها  
 چه خوشی و چه شگفتی و زان چه خواهد خواست  
 به نظم و نثر سخن را نهایی باید  
 کز و مثل زد شاید کزین چه گفت و چه خواست  
 برین طریق بگویش که یک دو بیت بگوی  
 برین قیاس که من گفته ام گرش یاراست  
 صفات مشک مگوی وز زلف یاد مکن  
 اگر تو آنی دانم که این قصیده تراست  
 جز آن قصیده که از روزگار برنایی  
 که کار پیر نه چون کار مردم برنا است  
 و گر بخواسته آراسته نشد تن تو  
 رواست کایزد جان مرا به علم آراست  
 بدان که بی خردی را درم فزون باشد  
 به فضل کی آخر برابر دانا است  
 به هیچ حال ابوجهل چون محمد نیست  
 و گرچه هر دو به نسبت ز آدم و حواست  
 مرا ز دانش رنج تن است و راحت جان  
 شناخته مثل است این که خان ما خرماست  
 مرا به بی درمی و یحکا چه طعنه زنی  
 بدان قدر که بسندست حال می بنواست  
 به هیچ وقتی آزار تو نه جستم من  
 توئی که سوی منت سال و ماه قصد جفاست  
 به طبع دشمن آنی که دانشی دارد  
 شگفت نیست که ظلمت همیشه ضد ضیاست



به شعرت ار چه عطای بزرگ داد ملک

هنر نه از تست آن پادشا بزرگ عطاست

بسیم خواستن و یافتن چه فخر کنی

تفاخر آنرا کورا مکار مست و سخاست

تو هر چه یافته‌ای من ندانم ار دانم

که نظم و نثر تو یکسر معلل است و خطاست

قصیده جمال الدین سمرقندی عروضی

ایا بهار سمن پرنگار حور صور

شراب هجر چشیدم بسی به عشق تو در

دل و تم چو ترا آن برم چنان بر بود

شدند بی تو به حیرت درون ها و هدر

ز گلستان رخت تا شدم جدا زان پس

ز خار هجر کشیدم بسی عنا و ضرر

از آن زمان که جدایم ز تیر قامت تو

به پیش تیغ عنا جان من شد دست سپر

چو در هوای تو یکتا رود همی دل من

مکن چو زلف دو تا هر زمانش تافته تر

رخم ز دیده بخونابه زینتی دارد

چو درد عشق تو آتش زند مرا در بر

از آن زمان که شد این دیده من از تو جدا

به خون کنارم در هجر تو شد دست شمر

ز چشم تیره گریان من شود روشن

که از هوای تو در جان من چهاست اثر



چو تیغ هجر بر آرد زمان زمان خشت  
 ز ترس و بیم بر آید امان امان ز بشر  
 کدام تن که ز جودت نماند عاجز و خوار  
 کدام دل که ز هجرت نگشت زیروزبر  
 مرا ز عشق جمالت چو غم رسد خواهم  
 هم از تو داد نباشد جزین سخن در خور  
 اگر چه از تو برویم رسد هزار بلا  
 به جان تو که نگویم بجز ترا دلبر  
 ز دیده خواب چو شادی بشد ز سینه من  
 شدم اگر چه نه بودم عدیل با اختر  
 شبی فراز دلم کرد ناگهان پرواز  
 بسوخت باز طرب را بجملگی شهر  
 بسا شبا که چو ماندم در آتش غم تو  
 ز بهر بوی تو گشتم ندیم باد سحر  
 چو درد و اندوه و غم بی تو سر کند زدم  
 نه صبر و جان و روان ماندم نه عقل و بصر  
 ایا دلت ز وفا بر کرانه بی تو غمی است  
 میانه جگرم در برون ز حد و زمر  
 ز مهر من چه گریزی چو کبک از شاهین  
 باند هم ز چه سوزی چو مشک بر آذر  
 تن مرا به جفا هجر تو گداخت چنان  
 که شد جدا تنم از کام و باز شد مضطر  
 به کین من ز چه نازی چو اشک من سوی خاک  
 در آتشم چه گدازی چو اندر آب شعر



ایا همیشه جهان را بجور بوده نظیر  
 بگو چه باشد اگر یابم از لب تو نظر  
 بود همی به جفا میل و شوی واله  
 چو من دمی به وفا گر کند دل تو گذر  
 به تیر غمزه گدازی هزار دل مجروح  
 بعکس چهره بر آری سمن زروی حجر  
 تراست دل به جفا بر سوار چون شاهان  
 مراست دل ز وفا چون عروس در زیور  
 همی چه دست زنی هر زمان به بیدادی  
 زمن چه پای کشی وز چه در نیاری سر  
 چنین بدم چه نمائی چو نیک خواه توام  
 برین غم چه ثرایسی چو کاست جان و جگر  
 نه در قران تو دل را دهد سعادت یار  
 نه بی وصال تو جان یابد از سلامت بر  
 دلم کجا بطرب بی لب گشاید چشم  
 ایا همیشه بلب رشک چشمه کوثر  
 ترا رسد که دهی جان صد چومن برباد  
 مرا رسد که ز خاک درت کنم افسر  
 بدولت تو ز ایام آن رسید بمن  
 که روح در تنم از کار او نمود حذر  
 نعمت ز پای در افکند خلق عالم را  
 رخت دمار بر آورد از بت و بتگر  
 رضا دهند بغمهای تو زمان و زمین  
 مدد کنند ستمهای تو به فتنه و شر



ستمگری تو و مارا چه بیم از ستم است  
کنون که باشد ما را چو تاج دین یاور  
جهان حشمت و بحر کرم خداوندی  
که بر اکابر سر دفتر اوست در کشور  
کریم طبعی کز بس شرف نظیرش نیست  
همیشه هست بر اهل هنر کرم گستر  
ز فخر بخت بیوسد همی کف پایش  
که هست امرش تاج سر قضا و قدر  
ز روی مرتبه پایش فلک همی ساید  
از آنکست هست ز آل ملک یگانه چو خور  
برون برد بزمانی کدورت از دها  
ز لفظ چون بزمین برکنند نثار درر  
ز جود او دل خلقی شود بهر ساعت  
شکفته چون گل سوری ز قطرهای مطر  
صبا اگر بکف آرد نسیم خلقش را  
ز نارون بدماند برون گل احمر  
مهابت کرمش ریخت خون آزو نیاز  
بر اختران قدمش شد مقدم و مهر  
ایا رسیده ز لطف بهر مراد رجا  
به عمر خوف نباشد ترا ز هیچ خطر  
نگفته عقل که یک دل رسد بدانش تو  
ندیده جسم کست یار در جهان بهتر  
بدیدن تو ز جان خرمی شود پیدا  
همیشه در دل تو مردمی بود مضمهر



مراد تو ز فلک راست که گوهر تو  
 زبس شرف بجهان شد مثل چو اسکندر  
 ز سروری بهنو کام تو شد دست درست  
 به مهتری ز کرم نام تو شد دست سمر  
 ز روی دست تو چون گشاده چشمه خور  
 رسید پایه قدرت به گنبد اخضر  
 کف تو فرش سخن در نوشت بی دهشت  
 محل تو ز فلک برگذشت بی رهبر  
 بقای تو بجهان بر نثار کرد سعود  
 عدوی تو ز سعادت نیافت هیچ ثمر  
 چو بر جهان زازادی بیافتی با خود  
 بفضل حق همه شادی بیافتی همبر  
 تو آفتابی از چرخ کی شکفت ارهست  
 شکفته دایم در مهر تو چو نیلوفر  
 به هر زمان چو همی بگذری برین گردون  
 چرا به رحم همی ننگری یکی بقمر  
 مگر که ماه بهمت که اندرو بندی  
 کند بدست ز چشمت کمال با محشر  
 چو رفت چرخ برای تو گشت بارفت  
 چو گشت ناصحت اقبال یافت زینت و فر  
 ایا که بخت ترا رام شد وزین حسرت  
 بغصه خصم تو ناکام شد بسوی سقر  
 تو ساز در غم دهر حرون مراد زمان  
 تو باش در ستم چرخ دون مرا یاور



ز جورم آن بیلامی درافکند هر دم  
 ز قهرم این بجگر برهمی زند خنجر  
 زهر فتنه چو با من جهان بکین پیوست  
 فرود حادثه تا خورد خون من غمخور  
 ز جور چون کمری بست بر میان بکشد  
 بسوی من ز جفاهای بیکران لشکر  
 چنین قصیده که من در ثبات گفتم نیست  
 ز گفته شعرا در قصیده ها بنگر  
 درو ز بیست و دو بحر آوریده ام ابیات  
 چنانکه رسم موشح بود غریب و غرر  
 نبود کس بیقین جز تو لایق این مدح  
 که تو کریم ترین خلقی و رمی پرور  
 همی نتایج لفظت چو صیت جود تو هست  
 ز عز و جاه و جلالت سمر [به] بحر و [به] بر  
 مطهر است چون نامت دلت زغم که سزا است  
 سپهر هست غلامت که بیش نیست کدر  
 همیشه تا که بود روزگار عمر تو باد  
 هر چه رأی ترا کردگار داده ظفر  
 زبانت باد سراینده ثنای خدای  
 لقات باد فزاینده بقای بدر  
 ز بهر شکر تو بادا جهان گشاده زبان  
 به پیش امر تو بادا زمانه بسته کمر



## علوم منقول و سهم ایرانیان در تدوین و گسترش آن

از

دکتر سید علی موسوی بهبهانی

مقاله‌ای که تحت عنوان «علوم منقول و سهم ایرانیان در تدوین و گسترش آن» بنظر خوانندگان محترم می‌رسد، شامل همه علوم یاد شده نیست، بلکه علوم مزبور بصورت کلی و مقدمه گونه در آغاز بررسی شده، آنگاه علم فقه و سهم ایرانیان در آن بتفصیل بتحریر درآمده است. نوشته حاضر بخشی است از یک مقاله مفصل ذیل عنوان فوق که مورد مطالعه نگارنده است. و همانطور که پیش از این بخش دیگری از این مقاله تحت عنوان «علم اصول فقه» در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران که با احترام و یاد استاد فقید فروزانفر طبع شده انتشار یافت این بخش حاضر نیز طبق توصیه دوست دانشمند جناب دکتر محقق، برای یادنامه استاد جلیل‌القدر جلال‌الدین همائی ادام‌الله بقائه فراهم و تقدیم گردید. منظور نگارنده تنها اظهار ادب بمقام علوم اسلامی و ابراز قدردانی از رحمت علمی و انسانی استاد بزرگوار است. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

هفتم آبان ۱۳۵۴ ش. برابر با ۱۳۹۵ ق

سید علی موسوی بهبهانی

موضوع فوق عنوان فصلی است از کتاب «سهم ایرانیان در فرهنگ اسلامی» که تنظیم آن به این بنده واگذار شده است. مطالب این مقاله از مأخذی استخراج گردیده که فهرست آن ضمیمه همین فصل است، چنانکه می‌دانیم بحث درباره این موضوع بدین صورت سابقه ندارد، ناگزیر تحریر آن کار فراوان لازم دارد و در عین حال نمی‌تواند آن‌چنان که باید کامل و خالی از نقص باشد. فهرست مطالبی که در اینجا آورده می‌شود بدین شرح است:



مقدمه : درباره تعریف علم و تقسیم آن به علوم عقلی و نقلی و تجدید علوم نقلی .

فصل اول : علوم قرآنی « تاریخ قرآن و تفسیر و قرائت » .

فصل دوم : علم فقه و تطورات و فصول مهمه آن .

فصل سوم : علم اصول فقه و تعریف و موضوع و تطوّر و اهمّ مسائل آن .

فصل چهارم : علوم حدیث و درایه و رجال .

فصل پنجم : مقدمات اجتهاد یعنی علوم ادب عربی و منطق و ریاضی .

خاتمه : بحثی درباره تطوّر علوم مزبور و سهم ایرانیان در آن :

مقدمه : ارباب علم و آگاهان بتاریخ تمدن اسلام را تردیدی نیست که ایرانیان

مسلمان را در پی ریزی و تکمیل و نشر و توسعه تمدن اسلامی سهم وافری است بلکه می توان

گفت آنان بودند که بر اثر سابقه تاریخی و مدنیت خویش با استفاده از تعالیم اصولی

اسلام اساس تمدن و فرهنگ اسلامی را بنیان نهادند . البته این خود نشانه ایمان قلبی

و اعتقاد صمیمی آنها به تعلیمات اسلام و درك حقایق آن تعلیمات است . ایرانی با وصف

عنوانی مسلمان و با مدد از سوابق علمی و انسان دوستی خود دست به کار تکمیل و ترویج

و توسعه معارف اسلامی زد و تا جایی رسید که بزرگان و دانشمندان بنام اسلام در همه

علوم و رشته های متعدد معارف اسلامی بیشتر ایرانی بودند . چنانکه در همین مقاله

خواهیم دید ایرانیان بودند که در دانشهای فلسفی و کلامی و فقهی و اصولی و حتی ادبی و

بلاغی پر ارج ترین آثار و مؤلفات را بوجود آوردند .

ابن خلدون در « مقدمه » در آنجا که درباره نقش ایرانیان در ایجاد فرهنگ اسلامی

شرقی سخن گفته مطالبی دارد که ترجمه بخشی از آن چنین است : از غرائب آنکه در

جامعه اسلامی چه در علوم عقلی و چه در علوم نقلی اکثر پیشوایان علم ایرانی بودند

مگر در موارد نادر و قلیل و چنانچه بعضی از آنان منسوب به عرب بودند زبانشان فارسی

و محیط تربیت و استادشان ایرانی بود در صورتی که جامعه و صاحب شریعت عرب است .

وی گوید که : عرب به مقتضای زندگی بدوی و قبیله ای دارای فرهنگ و معارف منظم علمی



بدان صورت که امروز از آن اراده می‌شود نبود و چون نیاز به تألیف و تدوین نداشتند بیشتر معارف روزگار خود را از قرآن و سنت حفظ می‌کردند و از اینرو آنان را قراء می‌گفتند ولی ایرانیان به حکم سابقه تاریخی به بسیاری از شئون مدنیت از قبیل دفترداری و کتابت و جز آن وارد بودند . اساطین زبان عرب نیز مانند سیبویه و فارسی و زجاج همه ایرانی بودند ، حمله حدیث را بیشتر ایرانیان تشکیل می‌دادند . دانشمندان اصول فقه اکثراً ایرانی می‌باشند ، در علم کلام و تفسیر و فقه عدد علماء ایرانی را نمی‌توان احصاء نمود ، وی آورده :

و لم یقم بحفظ العلم و تدوینه الا الاعاجم و ظهر مصداق قوله صلی الله علیه وسلم لو تعلق العلم باکناف السماء لناله قوم من اهل فارس (مقدمه ص ۳۱۲) .  
ایرانیان نه تنها در آموختن اصول تمدن به عرب سهم بسزائی دارند بلکه در ایجاد ادبیات وسیع و بارور عربی نیز سهم آنها بسزااست . افراد هوشمند ایرانی چون وارد میدان فصاحت و بلاغت زبان عربی شدند به زودی خود را به پایه فصیحای عرب رسانیدند . از آن جمله است عبدالله بن مقفع و بشار بن برد که اصلاً ایرانی بودند و در غالب اشعار بشار افتخار به نسب ایرانیش دیده می‌شود . دیگر ابوالعتاهیه و صالح بن عبدالقدوس که هر دو از شاعران بزرگ عرب و ایرانی نژاد بودند . و از نثر نویسان یکی عبدالحمید کاتب مروان حمار است و دیگری سالم مولای هشام که هر دو ایرانی و پارسی نژادند .  
جاحظ گوید : موسی بن سیار اسواری (سواران ایران) یکی از عجائب دنیا بود . فصاحت و بلاغت او در زبان فارسی به اندازه فصاحت و ادب او در عرب بود .

در پرتو اسلام به نقل از عتابی شاعر مشهور روزگار عباسی که فارسی هم می‌دانسته آورده که گفت : « آیا مضامین و معانی و مایه‌های ادبی در کتاب دیگری غیر از کتب فارسی پیدا می‌شود ؟ » . لغت عرب از ما و معانی از ایرانیان است که ما آنها را گرفته بصورت بلاغت منتشر می‌کنیم (پرتو اسلام ص ۷۶) . باینکه دین اسلام از ریشه دینی عربی و قرآن و اخبار پیامبر و ائمه و صحابه به زبان عربی است معذک ایرانیان نیز قدرت



و قریحه و استعداد خود را نشان دادند . بزرگترین پیشوای اهل تسنن ابوحنیفه ایرانی و از مردم شهر انبار (از شهرهای نزدیک مدائن در عراق امروزی) بوده است . کتب حدیث اهل تسنن را غالباً ایرانیان جمع آوری و تألیف کرده اند که مشهورترین آنها صحیح بخاری است که مؤلف آن از اهالی بخارا بوده است . همین طور در مذهب تشیع پیشوایان بزرگ پس از ائمه دوازده گانه غالباً ایرانی بوده اند که مشهورتر از همه محمد بن یعقوب کلینی رازی است از مردم ورامین طهران . همچنین در تفسیر قرآن مفسرین بزرگی مانند محمد بن جریر طبری (از مردم مازندران) و شیخ ابوالفتح رازی (از مردم ری که در حضرت عبدالعظیم مدفون است) و صدها نظایر آنها در میان ایرانیان پیدا شده اند که فقه و حدیث و تفسیر اسلامی را تدوین و ترویج کرده و بسط داده اند . علاوه بر ادب و علوم نقلی ایرانیان در رشته های دیگر علوم از قبیل فلسفه و طب و اخلاق و ریاضی و تاریخ و جغرافیا و هیئت و نجوم نیز وارد شده ، کمال نبوغ خود را نشان دادند . مقارن ترجمه کتب ایرانی ، کتب یونانی و هندی نیز به عربی ترجمه گردید و باب علم و فلسفه بروی مسلمانان باز شد و مخصوصاً ایرانیان به تکمیل و تنظیم این آثار فلسفی پرداخته از نتایج فکر و ذوق خود مطالب بسیار بر آنها افزودند . بزرگترین فلاسفه و حکمای اسلام یعقوب بن اسحاق کندی و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا هستند که از میان آنان مشهورتر از همه ابن سینا فیلسوف و طبیب بزرگ ایرانی است . ابونصر فارابی را که اصلاً ترك نژاد است از جهت اهمیت و وسعت اطلاعات به «معلم ثانی» ملقب شده در مقابل ارسطو که به معلم اول مشهور است . طب اسلامی از بیمارستان معروف جندی شاپور خوزستان سرچشمه می گیرد . از قدیمترین شاگردان آن مؤسسه حارث بن کلدۀ ثقفی طبیب مشهور عرب است که با اوائل اسلام معاصر بوده است . از پزشکان بنام ایران یکی علی طبری است از مردم مازندران و دیگری محمد بن زکریای رازی و علی بن عباس مجوسی و ابن سینا . از بزرگان اسلامی که بویژه در علم اخلاق شهرت یافته یکی ابوعلی احمد بن محمد رازی معروف به ابن مسکویه است که در فلسفه و حکمت نیز دست داشته و از



معاصران ابن سینا و از نزدیکان شاهان و وزیران آل بویه است. کتاب معروف او در علم اخلاق (طهارت) نام دارد که خواجه نصیرالدین طوسی با ترجمه و شرح آن کتاب اخلاق ناصری را بوجود آورده است.

علم نجوم از هند و ایران و یونان وارد تمدن اسلامی گشت. از کتب مهمی که در این فن از یونانی ترجمه شد کتاب مجسطی تألیف بطلمیوس است که برای اولین بار یحیی بن خالد برمکی به ترجمه آن همت گماشت و هیئت را برای ترجمه و شرح آن تعیین نمود. در این دوره (اوایل عباسیان) بسیاری از دانشمندان هیئت و نجوم ایرانی بوده‌اند، نخستین رصدخانه اسلامی در شهر جندی شاپور خوزستان دایر گردید. در بغداد نیز بامر مأمون رصدخانه‌ای ساختند و دانشمندان نجوم و هیئت مشغول تحقیق مطالب کتاب مجسطی شدند. از ریاضی دانان و منجمان اسلامی یکی ابوالعباس فرغانی است که اسبابی برای اندازه گرفتن طغیان رود نیل ساخت. دیگر محمد بن موسی خوارزمی و ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی و عبدالرحمان صوفی رازی و ابومعشر جعفر بن محمد بلخی و ابوسعید احمد بن عبدالجلیل سجزی که از اهل سیستان و معاصر با عضدالدوله دیلمی و معتقد به حرکت زمین بوده‌است و عمر خیّام نیشابوری و سرانجام خواجه طوسی است. چون کشورگشائی مسلمانان آغاز شد و دوره بسط حکومت اسلامی فرا رسید به تدریج مسلمانان به تاریخ ممالک مفتوحه آشنائی یافتند و به تقلید تواریخ عهد ساسانی مثل خدای نامه و غیره دست به کار تاریخ نویسی شدند. از مورخان بزرگ اسلامی محمد بن جریر طبری است، دیگر ابن قتیبه و ابوحنیفه دینوری (دینور از نواحی کرمانشاه فعلی بوده است) و حمزه اصفهانی و ابوعلی مسکویه که جمگی ایرانیند.

وجوب حج و قبله شناسی باعث شده است که مسلمانان از زمانی که دین اسلام به خارج از جزیره العرب راه یافت به این علم توجه نمایند و بعد از آنکه کتاب جغرافیای بطلمیوس از یونانی به عربی ترجمه شد، دانشمندان اسلامی نیز در صدد تألیف جغرافیا برآمدند و کم کم بر اثر توسعه یافتن ممالک اسلامی، جهانگردی و مسافرت و بازرگانی نیز



بر دانستن راه حجّ و قبله شناسی اضافه شد و ارتباط میان شهرها و ممالک لزوم دانستن جغرافیا را ثابت کرد. از مشاهیر ایرانیان در این رشته، ابوالقاسم عبدالله بن خردادبه (معروف به ابن خردادبه) که کتاب المسالک و الممالک را نوشته که از قدیمترین کتبی است که مسلمین در جغرافیا تألیف کرده‌اند. محمد بن موسی خوارزمی نخستین نقشه کره زمین را به امر مأمون کشید و ابواسحاق ابراهیم بن محمد اصطخری نخستین نقشه رنگین را در سده چهارم بوجود آورد. علاوه بر آنچه به اختصار ملاحظه شد به شهادت تمام کتب تاریخ و مؤلفات موجود در فنون و معارف مختلف اسلامی ایرانیان نه تنها در بیشتر این دانشها آثار گرانبهائی بوجود آورده‌اند بلکه جزء واضعان و مبتکران و مؤسسان بعضی از آن علوم و معارف به شمار می‌آیند.

در این مقاله تنها در باب سهم ایرانیان در تدوین و گسترش علم فقه اسلامی گفتگو می‌کنیم:

**فقه:** در خصوص تکمیل و توسعه فقه که از اهم علوم دینی به شمار است نیز بی‌تردید ایرانیان مسلمان را سهم بسزایی است تا آنجا که بیشتر ائمه فقه را در همه مذاهب اسلامی ایرانیان تشکیل می‌دهند از امامان چهار مذهب بزرگ تسنن در فقه سه تن ایرانی هستند. چنانکه مؤلفان صحاح سته که اساس فقه چهار مذهب بزرگ تسنن بر مؤلفات آنان استوار است نیز ایرانی هستند.

همچنین فقه مذهب شیعه بر اساس چهار کتاب اصول حدیث معروف به کتب اربعه است که مؤلف آنها همه ایرانی هستند. و در بخش علوم حدیث از آن سخن رفت و می‌توان به جرأت گفت که بیشتر فقههای بزرگ اسلامی اعم از سنی و شیعه ایرانی بوده و آثاری از خود بجا گذاشته‌اند که عالی‌ترین نمونه تحقیقات فقهی و حقوقی در آنها دیده می‌شود. بی‌گمان فقه اسلامی و بخصوص فقه شیعی در سیر خود به عالی‌ترین مراحل تکامل رسیده و مصنفاتی همچون تذکره علامه حلی و خلاف شیخ طوسی و شرایع الاسلام و مختصر نافع و روضه البیّه تا کتابهای مفصل و استدلالی متأخران همچون جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام و مکاسب شیخ مرتضی انصاری و کتاب فقه حاج آقا رضا همدانی شاهد صادقی بر این مدعا هستند.



در همین مقاله مهمترین کتب فقهی و مؤلفان آنها را خواهید شناخت . برای آنکه علاوه بر پیروی از سنت قدماء با بصیرت و آمادگی بیشتری این رشته از علوم شرعی را بتوانیم بررسی کنیم نخست تعریف و موضوع علم فقه را بررسی می کنیم . آنگاه مسائل اصلی را می آوریم .

**بخش علوم فقهی :** در این باب نیز ابتداء اقوال مختلف را در باره تعریف اصطلاحی کلمه فقه بررسی کرده و موضوع آن را به اجمال روشن می سازیم . آنگاه به ذکر تاریخ و فصول مهم آن و سهم ایرانیان در این قسمت از معارف پرداخته و سرانجام فهرستی از کتب مهم و معتبر فقهی مذاهب مختلف اسلام را می آوریم .

کلمه فقه که در اصل لغت به معنی علم به چیزی یا به زبان دیگر به معنی مطلق فهم است ، در اصطلاح به کثرت استعمال به علم دین و معرفت احکام شرعی که به اجتهاد استنباط شود ، اطلاق گردیده و گاه در تعریف آن چنین آورده اند : علم فقه ، دانش احکام شرعی عملی است که از طریق ادله سمعی تفصیلی بحصول آمده باشد . و طبق این تعریف علم مقلد به احکام فقه نیست هر چند بر حسب تعریف کلی که در اول مذکور افتاد علم مقلد نیز فقه محسوب است . و همین اختلاف در تعریف گفتگوهائی را پدید آورده که در تبیین آن اعتراضات و رد آن سخن بسیار رفته است . و حاصل اشکال آنکه علم مجتهد و مقلد را نمی توان در یک ردیف قرارداد و از یک جنس دانست ، زیرا علم مجتهد یقینی و مستنبط از ادله و علم مقلد تقلیدی است ، و خلاصه جواب آن است که کلمه فقه را در اصطلاح دو معنی است به یک معنی مراد از فقه علم یقینی به احکام است از روی امارات و ادله که آن علم مجتهد است و به معنی دیگر مراد از فقه نفس یا جمع مسائل عملی است که بدین معنی حصول آن برای مقلد امکان دارد . و چون چنین است عدم حصول فقه بیک معنی برای مقلد با امکان حصول آن به معنی دیگر برای وی منافاتی ندارد . بهر حال مشهور در تعریف فقه چنین آورده اند : فقه عبارتست از علم به احکام شرعی عملی از روی ادله تفصیلی . لیکن همیشه و در همه احوال این کلمه بدین معنی به کار نمی رفته است . در قرآن و سنت یعنی در صدر اسلام به دو معنی به کار



می رفته که هردو یا عین یا از مصادیق معنی کلتی لغوی آن محسوب است .

۱- همان معنی لغوی (مطلق فهم) . لفظ فقه به این معنی در پاره‌ای از آیات و برخی از روایات نبوی استعمال شده است .

( آیه ۱۵ از سوره انعام و ۲۹ از سوره طه و ۱۷۸ از سوره اعراف و جز آن ، و در اخبار و نیز در روایت زیر از حضرت رضا - ناطق بدین معنی است « انتم افقه الناس اذا عرفتم كلامنا . . . » )

۲- معنی بصیرت در دین بطور عام چه اصول دین و چه فروع باشد . در بسیاری از آیات قرآن و پاره‌ای از روایات کلمه فقه به معنی یاد شده مراد است . ( چنانکه در آیه ۸۰ از سوره نساء و آیه ۱۲۳ از سوره توبه و روایت نبوی : من حفظ علی امتی اربعین حدیثا بعثه الله ) .

مؤید این معنی آنکه علم فقه و علم اصول فقه را علم درایه یعنی معرفت نفس به حقوق و وظایف خود نیز نامیده‌اند . این سخن را مجمع السلوك از ابی حنیفه نقل کرده و مقصود از معرفت در این تعریف ادراك جزئیات از روی دلیل است و به همین جهت تقلید را شامل نمی‌شود . و در باره نقد و شرح این تعریف سخن بسیار است . و بهر حال این تعریف شامل اعتقادیات و احکام عملی هردو می‌شود و برای خروج مباحث اعتقادی از تعرف قید « عملی » را به تعریف افزوده‌اند و چنین گفته‌اند : علم فقه معرفت نفس است به حقوق و وظایف عملی خویش . ابوحنیفه هم که قید اخیر را در تعریف نگنجانده بدان جهت است که می‌خواسته تعریف عام باشد و اعتقادیات را نیز شامل شود و به همین جهت نیز علم کلام را فقه اکبر گویند . امام غزالی گوید : مردم فقه را از معنی اولی خود که در صدر اسلام بر آن اطلاق می‌شده برگردانده و به علم فتاوی از روی ادله آن اطلاق کرده‌اند در حالی که فقه در صدر اسلام به علم مربوط به آخرت یعنی معرفت آفات نفوس و فوز بشوای آخرت و خوار شمردن دنیا اطلاق می‌شد و به همین جهت می‌گفتند فقیه کسی است که ترك دنیا گوید و زاهد باشد .



غزالی در احیاء العلوم گوید : پنج لفظ است که معنی آن در صدر اسلام با آنچه اکنون از آنها متعارف و متفاهم است فرق بسیار داشته : یکی از آن الفاظ کلمه « فقه » است . چه این لفظ اکنون بر شناختن فروع غریبه و تجسس از علل آن اطلاق می شود . در حالی که در صدر اسلام از کلمه فقه بطور اطلاق علم بطریق آخرت و معرفت دقائق آفات نفوس و مفسدات اعمال و احاطه به حقارت امر دنیاوی و کثرت اطلاع بر نهای عقبی و شدت استیلا و خوف بر قلب اراده می شده ، و دلیل بر این مدعا آیه : فلولا نفر من کل ... می باشد .

زیرا آنچه انذار و تخویف بدان حاصل آید فقه بدین معنی است نه فروع عملی مانند : طلاق و عتاق و سلف و اجاره و لعان و ظهار از مسائل فقه به معنی فروع عملی . چه این امور نه تنها موجب انذار نبوده ، بلکه خوض در آنها چه بسا که موجب قساوت قلب و زوال خوف و خشیت نیز می شود . مقصودم آن نیست که کلمه فقه مطلقاً شامل فتاوی نمی شده و احکام ظاهر را در بر نمی گرفته بلکه مقصود آنست که شمول آن این مسائل را از باب عموم معنی لفظ یا استتباع بوده و اکثر موارد استعمال لفظ مزبور معرفت به امور اخروی بوده است . (نقل از ادوار فقه ص ۳۳)

اجمالی در تاریخ فقه : چنانکه دیدیم همواره کلمه « فقه » به معنی اصطلاحی استعمال نمی شده و در صدر اسلام بیشتر به معنی معرفت مهالک نفس و احکام آخرت و زهد دنیا به کار می رفته است . ولی این بدان معنی نیست که کلمه مزبور به هیچ وجه به معنی احکام شرعی عملی در آن عصر به کار نمی رفته ، بلکه بدان معنی است که اطلاق این کلمه در معنی اخیر بعنوان استعمال لفظ در یکی از مصادیق است . باری چون در صدر اسلام علمی مستقل و مدون بنام فقه وجود نمی داشت ، بالطبع تصور اینکه این لفظ در همان عصر پیامبر اکرم (ص) تنها معنی خاص اصطلاحی را افادت می نموده به عقل درست و استوار نمی نماید . می توان گفت همان طور که در آغاز ظهور اسلام لفظ « فقه » بر بیشتر یا همه معارف اسلامی اعم از قرآن و حدیث و احکام الهی اعم از اخروی



یا دنیوی اطلاق می شده فقیه نیز به کسانی گفته می شد که کمابیش در احکام اسلامی به معنی علم آگاهی و تبحری داشتند و خلاصه هنوز معارف اسلامی و رشته های متعدد آن تمایز و تشخیص محدود کننده نیافته بودند که بتوان مرز آنها را آن چنان که در اعصار متأخر معلوم گردید، مشخص کرد.

این معارف همه در هم آمیخته و جزو تعلیمات کلی دین جدید محسوب می شدند. عبارت دیگر همانطوری که هر دانشی در آغاز کلیت و بساطت داشته و بموازات تکامل و ترکیب به رشته های متعدد جزئی تر جلوه کرده اند، معارف اسلامی هم در ابتداء کلیت و شمول و بساطت داشته و بمقتضای ضرورت تکاملی به رشته های متعدد خاص و جزئی در آمده اند. با این وصف در صدر اسلام همان افرادی که عنوان قاری یا حافظ قرآن داشتند محدث و فقیه نیز محسوب می شدند. و گروه های مشخص و متمایز از هم وجود نداشتند و به همین جهت است که معنی کلمه فقه و مصداق فقیه در ادوار مختلف تغییر و تبدیل پیدا می کند. در عصر باسعادت پیامبر (ص) امکان رفع مشکلات در همه احکام و تعلیمات اسلامی اعم از آنکه مربوط به قرآن یا حدیث و یا احکام عملی باشد، برای مسلمانان وجود داشت، و اختلاف و تشتتی پدید نمی شد، و پس از رحلت آن حضرت مرجع رفع مشکلات صحابه بودند که همواره سنت و قول پیامبر خود را محفوظ داشته و به کار می بستند. هر چند در این عصر اختلافات در احکام فرعی بطور محسوس و عمیق پدیدار نشده بود ولی بر اثر ظهور اختلاف در امر خلافت بالطبع دو گروه مشخص و متمایز پدیدار گردید که ناگزیر جهت دید و استنباط آنها از تعلیمات اسلامی باهم تفاوت هایی پیدا کردند. یعنی در مثل خلیفه اول و همچنین خلیفه دوم کتابت احادیث و تدوین آنها را ممنوع داشتند ولی چنانکه می دانیم پیروان حضرت علی از همان هنگام به جمع آوری حدیث و کتابت و تدوین آنها پرداختند. موارد اختلاف دیگر نیز از همان دوران پدید آمد که مجال استقصای آنها نیست و نیازی نیز بدان نداریم. بدین طریق ملاحظه می کنیم که در همان قرن اول اسلام یعنی عصری که به دوران اول احکام یا عصر صحابه از آن



تعبیر می‌شود ، گروه‌های مشخص و متمایز پدیدار گشتند که نحوه استنباط آنان از تعالیم اسلامی باهم تفاوت‌های هرچند جزئی داشت . این تشعب در زمان خلافت علی (ع) توسعه یافت و گروه دیگری بنام خوارج پدید آورد که آنان خود فقه و کلامی جداگانه بوجود آوردند . خلاصه آنکه در همان صدر اسلام سه گروه متمایز ازهم وجود یافتند به نام‌های سنی ، شیعه ، خوارج که هر کدام نیز در دوره‌های بعد به گروه‌های متعددی منشعب گردیدند . پیدایش فقه به معنی اصطلاحی و سیر تکاملی و تطور آن در میان این گروه‌های مختلف همواره تاحدی باهم تفاوت داشته است چنانکه در مثل علمای تسنن اول مصنف و مدون فقه را ابوحنیفه و علمای شیعه ابورافع را نخست مدون و مصنف فقه می‌دانستند و سخن هردو نیز درست است ، چه هر دو به مذهب خود توجه داشتند اینک نظرات کلی این سه فرقه را در زیر می‌آوریم . و نکته جالب آنست که نخست مصنف فقه خواه ابورافع و خواه ابوحنیفه باشد هر دو ایرانی هستند . زیرا ابورافع که آزاد کرده پیامبر (ص) و کاتب و مأمور بیت المال در عصر خلافت حضرت علی (ع) بود و بنابنقل « اسدالغابه » در اصل هرمز نام داشته و می‌دانیم که این نام ایرانی است و ایرانی بودن ابوحنیفه نیز قوی است که جملگی بر آن اتفاق دارند .

نخستین مصنف فقه و فقهاء بزرگ دوران اول ، در مذهب شیعه :

سید صدر در تأسیس الشيعة لفنون الاسلام گوید : نخستین کسی که علم فقه را تدوین کرد علی بن ابی رافع آزاد کرده پیامبر (ص) بود . ابن رافع از فقهاء شیعه و از یاران خاص و کاتب امیر المؤمنین علی (ع) بود که در همه جنگ‌ها با وی شرکت داشت . سید بنقل از نجاشی گوید : ابورافع کتابی در فنون فقه و وضو و نماز و دیگر مسائل فقه پرداخت . او از حضرت علی فقه آموخت و کتاب خود را در عصر او فراهم ساخت . سید گوید : بنابراین اینکه سیوطی در کتاب الاوائل ابوحنیفه را نخستین مصنف در علم فقه دانسته ناصواب است ، زیرا ابوحنیفه در سال صدم هجرت بدینا آمد و سال ۱۵۰ در گذشت (در حالی که ابورافع در قرن اول هجری در گذشته است) . و اگر مقصود سیوطی اول مصنف در فقه از علمای



تسین باشد درست است . سید گوید : از مشاهیر فقهاء بغداد در دوره<sup>۱</sup> تأسیس سعید بن المسیب بن حزن بن ابی وهب قرشی مدنی است . او یکی از فقهاء دسته است که به سال ۹۴ هجری در گذشت . قاسم بن محمد بن ابی بکر (م ۱۰۶ هـ) جد مادری حضرت صادق (ع) و ابو خالد کابلی که هر سه تن از ثقات یا از حواریان علی بن حسین (ع) بودند . و از مشاهیر در عصر صادقین (ع) که همه<sup>۲</sup> صحابه به فقاہت آنان اعتراف داشتند شش تن بودند که آنان را داناترین مردم صدر اول در فقه می دانند . آنان عبارتند از : زراره ، معروف بن خربوذ ، برید ، ابونصیر اسدی ، فضیل بن یسار و محمد بن مسلم طائی . کشی گوید : زراره از همه افقه بود . و شش تن دیگر را بعد از نامبردگان از فقهاء بزرگ صدر اول می دانند : جمیل بن دراج ، عبدالله بن مسکان ، عبدالله بن بکیر ، حماد بن عثمان و ابان بن عثمان . و ابواسحاق فقیه گوید : از میان این شش تن ، جمیل بن دراج از همه فقیه تر بود . این فقیهان از یاران جوان امام صادق (ع) بودند . سید صدر اضافه می کند که همه این فقیهان در سه طبقه قرار دارند و مصنفات فراوانی در فقه دارند که در کتب فهارس همچون فهرست شیخ طوسی و فهرست ابوالفرج بن نعیم و رجال عقیلی و ابن الغضائری از آنها یاد شده است . هو گوید ابوحنیفه در طبقه آنان بود و نمی تواند نخستین مصنف در فقه باشد (تأسیس الشیعه تألیف صدر ص ۲۹۸ - ۲۹۹) .

**فقه خوارج :** فقه در میان خوارج یا خوارج از جنبه<sup>۳</sup> فقهی ، بطور خلاصه باید دانست خوارج جز قرآن مجید آن هم ظواهر آن چیزی را مدرک و مورد استناد نمی دانستند مگر سنتی را که در زمان خلیفه<sup>۴</sup> اول و دوم مورد نقل و قبول و عمل واقع شده باشد . ( در صورتی که در عصر پیامبر و خلیفه اول و دوم خوارجی در میان نبوده است ) . خوارج را متکلمانی به طریقه<sup>۵</sup> خویش و فقیهانی طبق شیوه و سلیقه<sup>۶</sup> خودشان بود که در کتب مختلف از قبیل : وفیات الاعیان ابن خلکان و شرح نهج البلاغه<sup>۷</sup> ابن ابی الحدید نام ایشان یاد شده و کم و بیش حالات آنان مورد ترجمه و تذکره واقع گردیده است . لیکن تألیفی در فقه از ایشان در دست نیست و شاید موجود نباشد . از این رو معتقدات



فقهی ایشان بطور تفصیل برنگارنده معلوم نمی باشد . ابن ندیم در الفهرست خود درباره فقیهان ایشان تا زمان تألیف آن کتاب (۳۷۷) مختصری آورده است . . . که تلخیص و ترجمه آن در اینجا آورده می شود . مقاله ششم از کتاب الفهرست راجع به اخبار فقهاء می باشد و این مقاله در هشت فن تکمیل گشته و فن هشتم از آن مقاله در اخبار علماء و اسماء کتابهایی است که فقیهان شراء (خوارج) تصنیف کرده اند . ابن ندیم چنین آورده است : کتابهای این قوم پنهان است و کمتر بدست می آید چه همه جهان ایشان را سرزنش و نکوهش می کنند . و آنان را در فقه و کلام مؤلفان و مصنفان می باشد و این در بلادی بسیار که از آن جمله است عمان و سیستان و بلاد آذربایجان و نواحی سن و بوازج و کرخ جدان و تل عکبراء و حزه و شهرزور اشتهار دارد . از جمله فقیهان مقدم ایشان است : ابو فراس جبیر بن غالب .

#### فقه و تقسیمات آن نزد اهل تسنن :

فقه در مذهب عامه از لحاظ مدارك استنباط احکام و مبانی آن با فقه مذهب شیعه تفاوت و تمایز پیدا می کند . زیرا علماء سنت علاوه بر آنکه در شرایط صحیح و ضعیف بودن احادیث و چگونگی اعتبار و نامعتبر بودن سنت چنانکه در بخش علوم حدیث بررسی شده است با علماء شیعه اختلافاتی دارند ، پاره امور را از قبیل قیاس و استحسان در استنباط احکام معتبر می دانند ، که اعتبار آنها در نظر فقهاء شیعه مورد اشکال و تردید است . بررسی این مطلب و نشان دادن وجوه تمایز فقه این دو گروه بزرگ اسلامی به تحقیق و بررسی مبانی فقهی نیاز دارد که باید در محل خود مطالعه شود و از حوصله این مقال خارج است .

صاحب کشف الظنون بنقل از کتاب مفتاح السعاده در باب تمایز علوم عملیه از معارف اعتقادیه چنین آورده : هدف و غایت در علوم شرعی عملی تحصیل ظن است نه یقین ، زیرا هر چند کتاب و سنت از ادله فقهی قطعی الثبوت هستند لیکن در بیشتر موارد ظنی الدلاله هستند و بهمین جهت اجتهاد در مسائل فقهی رواست . و مقلد راست



که از هر مجتهدی پیروی نماید . لیکن مذاهب مشهور فقهی که مورد قبول عموم است چهار مذهب معروف : حنفی ، مالکی ، شافعی و حنبلی است و از میان این چهار مذهب امام ابوحنیفه اولی به تقلید است . ولی هر مقلد باید مذهب متبوع خود را صواب دانسته و آن را محتمل الخطا پندارد . و بعکس مذهب مخالف را خطاء و محتمل الصواب بینگارد ، این همه از لوازم ظنی الدلاله بودن ادله فقهی است بخلاف اصول اعتقادی که چون عقلی و قطعی است هر فرد معتقد خود را بجزم صواب می داند و احتمال نادرستی در آن نمی دهد و معتقد مخالفان خود را نیز به قطع خطاء می شمارد . با همه این احوال احکام و مسائل فقهی از همه جهات یکسان و یکنواخت نیست .

زرکشی در اول کتاب قواعد خود مباحث فقه را ده نوع برمی شمارد :

۱- معرفة احکام الحوادث نصاً و استنباطاً

۲- معرفة الجمع والفرق

۳- بناء المسائل بعضها على بعض لاجتماعها في مأخذ واحد

۴- المطارحات (مسائل مشکلی که مقصود از بحث در آنها تنقیح اذهان است)

۵- المغالطات

۶- الممتحنات

۷- الالغاز

۸- الحیل

۹- معرفة الافراد (یعنی علم به اقوال غریبه فقها و صحابه)

۱۰- معرفة الضوابط . مقصود از آن قواعد کلی است که مبنای استنباط احکام

است و بواقع علم اصول فقه مقصود است که بعدها خود علمی مستقل و متمایز گردید .

ابواب فقه را بطرق دیگر نیز تقسیم کرده اند که بذکر آن نیازی نداریم و به همین

اندازه که چگونگی مباحث فقهی را از نظر علماء تسنن بر ما روشن می دارد اکتفای نمائیم

چنانکه می بینیم در این تقسیمات بجز اصول اعتقادی تمام معارف دینی در فقه گنجانده



شده یعنی فقه و قواعد فقه و نوادر المسائل و جز آن که بعدها هر کدام دانشی جداگانه و مستقل گردیده‌اند جزو فقه به‌شمار آمده‌است. در آغاز نیز کتب فقهی در موضوعات مختلف آن جداگانه تصنیف و تألیف می‌یافت. بعدها کتابهای جامع ابواب فقه پدید آمد. چنانکه کتابهای جوامع فقهی که همه مذاهب فقهی را شامل بود تصنیف گردید. این دگرگوئیها تا انقضاء دوران اجتهاد برقرار بود و بعد از آن بیشتر مؤلفات فقهی در شرح و توضیح و تکمیل فقه چهارمذهب تألیف گردید و باب اجتهاد بکلی مسدود شد. در اینجا قسمتی از امهات کتب فقهی مذاهب مشهور سنت و جماعت و شیعه را می‌آوریم تا بر اهمیت کار ایرانیان در این رشته از معارف اسلامی وقوف بیشتر بیابیم.

#### الف : بعض کتب فقهی حنفیان :

- ۱- الفقه الأكبر ، از ابوحنیفه نعمان بن ثابت زوطی ( مؤسس مذهب حنفی )
- ۲- کتاب المسائل الکبیر ، کتاب المسائل الصغیر ، کتاب الجامع . هر سه از علی رازی .
- ۳- کتاب تصحیح الآثار ، کتاب النوادر ، کتاب المضاربة . هر سه از ابن بلخی ابو عبدالله محمد بن شجاع (خراسانی) است .
- ۴- کتاب اثبات القیاس و الاجتهاد و خبر الواحد . از علی بن موسی ققی .
- ۵- کتاب المختصر فی الفقه ، کتاب الاشربة و تحلیل نبیذالتمر . تألیف ابوالحسن عبیدالله بن حسن کرخی .
- ۶- کتاب شرح الجامع الکبیر . از ابوبکر احمد بن علی رازی .  
(نقل از ترجمه الفهرست ابن ندیم ص ۳۷۴ ببعد)
- ۷- الامالی . تألیف ابویوسف . (بنا به گفته حاجی خلیفه صاحب کشف الظنون کتاب مذکور شامل بیش از سیصد مجلد بوده است) .
- ۸- المبسوط . تألیف شمس الاثمة ابوبکر محمد بن ابوسهل سرخسی .
- ۹- الهدایة ، التجنیس والمزید ، مناسک الحج . هر سه از مصنفات امام ابوالحسن



علی بن ابوبکر بن عبدالجلیل مرغینانی رشدانی ملقب به برهان‌الدین است . این فقیه را مؤلفات دیگری نیز هست از جمله « کتاب البدایة » و شرح آن موسوم به « کفایة المنهی » که بالغ بر هشتاد مجلد می‌شده است .

۱۰- غایة البیان (شرحی است بر هدایة مرغینانی) تألیف امیر کاتب بن امیر عمر العمید بن العمید اتقانی (منسوب به اتقان از قضبات فاراب) .

۱۱- معراج الدرایة . از امام محمد بن محمد بخاری ، معروف به قوام‌الدین کاکي .

۱۲- المحيط . تألیف شیخ رضی‌الدین ، برهان‌الاسلام محمد بن محمد سرخسی .

مصنّف کتاب فوق‌را به چهارگونه نوشته : ۱- المحيط الکبیر ، در چهل مجلد . ۲- التوسط در بیست مجلد . ۳- الصغیر در چند مجلد ۴- المختصر در دو مجلد

۱۳- کتاب البدائع از ابوبکر بن مسعود بن احمد کاشانی

۱۴- کتاب الاحکام . تألیف علامه ابوبکر رازی جصاص .

۱۵- الذخیره . تألیف شیخ الاسلام محمد بن حسن بخاری معروف به « ابوبکر

خواهرزاده » .

۱۶- عیون المسائل ، الوقعات والنوازل ، خزانه الاكمل . هر سه از ابواللیث نصر

بن محمد بن ابراهیم سمرقندی .

۱۷- الفتاوی الکبری . تألیف یوسف بن احمد خوارزمی معروف به حاجی (نقل

از کتاب مفتاح السعادة طاش کبری زاده ج ۲ ص ۲۲۶-۶۲) .

ب : بعض کتب فقهی شافعیان :

۱- کتاب المبسوط : تألیف ابو عبدالله محمد بن ادريس شافعی (مؤسس مذهب

شافعیه) .

۲- کتاب شرح مختصر المزنی ، کتاب الوصایا و حساب‌الدور . هر دو از ابواسحاق

ابراهیم بن احمد مروزی .



۳- کتاب اختلاف الفقهاء الكبير ، کتاب اختلاف الفقهاء الصغير . هر دو از ابن نصر مروزی .

۴- کتاب الفرائض الكبير ، کتاب الشروط والوثائق والمحاضر والسجلات . همه از ابوسعید اصطخری .

۵- کتاب الشروط . تألیف ابن دینار همدانی .

(نقل از ترجمه فهرست ابن ندیم ص ۳۸۶ ببعد) .

### ج : بعض کتب فقهی مالکان :

۱- کتاب الموطأ . از مالک بن انس بن ابوعامر (امام مذهب مالکی) .

۲- شرح کتاب ابن الحکم الكبير ، شرح کتاب ابن الحکم الصغير . هر دو از ابوجعفر محمد بن عبدالله ابهری معروف به غلام ابهری .

۳- کتاب التبویب المستخرج ، کتاب سماه «المختصر» هر دو از عبدالله بن ابوزید

قیروانی .

۴- کتاب الحاوی . تألیف عمر بن محمد .

(نقل از ترجمه فهرست ابن ندیم ص ۳۶۸ ببعد) .

### د : بعض کتب فقهی پیروان داود :

۱- کتاب الايضاح ، کتاب الافضاح ، کتاب الدعوی و البينات ، کتاب الحيض وغيره . همه از تألیفات ابوسلیمان داود بن علی بن داود بن خلف اصفهانی است . (مؤسس مذهب فقهی است که فقط کتاب و سنت را تنها حجت می دانند و قول به رأی و قیاس را مردود شمرده اند) .

۲- کتاب الانذار ، کتاب الاحذار ، کتاب الوصول الى معرفة الاصول . همه از تألیفات ابوبکر محمد بن داود . (وی فرزند داود مذکور در فوق است) .

(نقل از ترجمه فهرست ابن ندیم ص ۳۹۷ ببعد) .



ه : بعض کتب فقہی شیعه امامیه :

در این بخش نخست سخن ابن ندیم را از ترجمه کتاب الفهرست نقل کرده آنگاه فهرست مختصری از کتب فقہی شیعه و نام مؤلفان آنها را بدست می دهیم : «محمد بن اسحاق گوید : این اشخاص از بزرگان شیعه اند که فقه را از ائمه روایت کرده اند . . . . از آن جمله است : کتاب صالح بن ابوالاسود ، کتاب علی بن فرات ، کتاب ابویحیی مرادی ، کتاب زریق بن الزبیر و کتاب ابوسلمه نبوی ، کتاب اسماعیل بن زیاد ، کتاب ابی احمد عمر بن رضیع ، کتاب داود بن فرقد ، کتاب علی بن رباب ، کتاب علی بن ابراهیم یعلی ، کتاب هشام بن سالم ، کتاب محمد بن حسن عطار ، کتاب عبدالمؤمن بن قاسم الانصاری ، کتاب سیف بن عمیره النخعی ، کتاب ابراهیم بن عمر الصنعانی ، کتاب عبدالله بن میمون القداح ، کتاب ربیع بن ابی مدرک ، کتاب عمر بن ابی زیاد ابراری ، کتاب زکار بن یحیی واسطی ، کتاب ابن خالد بن عمرو بن خالد واسطی ، کتاب جریر بن عبدالله الازدی السجستانی ، کتاب عبدالله الحلبي ، کتاب زکریّا المؤمن ، کتاب ثابت بن ضریر ، کتاب مثنی بن اسد الخياط ، کتاب عمر بن آذینه ، کتاب عمار بن معاویه الدهنی العبدی الکوفی کتاب معاویه بن عمار الدهنی ، کتاب الحسن بن المحبوب السواد .

(نقل از ترجمه الفهرست ابن الندیم ص ۴۰۳) .

اینک فهرست بعض کتابهای فقہی شیعه با ذکر نام مؤلفان آنها .

- ۱- کتاب من الاصول فی الروایة علی مذهب الشیعه . تألیف ابان بن تغلب .
- ۲- کتاب الصلوة ، کتاب الصیام ، کتاب الزکوة ، کتاب الوصایا والفرائض ، کتاب الجامع . همه از تألیفات یونس بن عبدالرحمان است . وی از اصحاب موسی بن جعفر علیه السلام بود .

- ۳- کتاب الجامع ، کتاب المسائل و کتاب مارواه عن الرضا (ع) . همه تألیف ابونصر احمد بن محمد بن بزبطی است که از اصحاب امام موسی کاظم (ع) بود .
- ۴- کتاب صوم الايام ، کتاب فضائل الاعمال . هر دو از ابوعبدالله محمد بن



خالد برقی از اصحاب امام رضا (ع) . ابن ندیم تصنیفات دیگر متجاوز از صد کتاب برای او ذکر کرده است .

۵- کتاب النکاح ، کتاب الفرائض و الحدود والديات . همه از حسن بن محبوب سراداست . وی از اصحاب امام علی بن موسی الرضا (ع) بود ( نام این کتاب در نقل سخن ابن ندیم نیز ذکر شد ) .

۶- کتاب الوضوء ، کتاب الصلوة ، کتاب الصیام و غیره همه از تألیفات حسین اهوازی فرزند سعید است .

۷- کتاب الاحتجاجات ، تألیف زیدان بن حسن بن سعید .

۸- کتاب الجامع ، مشتمل بر ابواب فقه . تألیف ابوجعفر محمد بن احمد بن یحیی ابن عمران اشعری .

۹- کتاب الشراء و البیع ، کتاب الفرائض و کتاب الوصایا . همه تألیف صفوان

ابن یحیی :

۱۰- کتاب السنن المشترکه . تألیف عیسی بن مهران .

۱۱- کتاب المکاسب . از ابوجعفر احمد بن عیسی قمی .

۱۲- کتاب الجامع فی الفقه . از ابوجعفر محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی است .

۱۳- کتاب الملاحم . تألیف اسماعیل بن مهران ، برادر عیسی بن مهران .

۱۴- کتاب اخبار الحسن بن علی (ع) . تألیف ابواسحاق ابراهیم بن محمد

اصفهانی .

۱۵- کتاب الطهارة ، کتاب الصلوة ، کتاب الصیام ، کتاب الحج و غیره . همه

تألیف بندار بن محمد بن عبدالله فقیه .

۱۶- کتاب السنن . تألیف سعید بن مهران ، معروف به ابن عروبه .

۱۷- کتاب السنن فی الفقه . تألیف ابراهیم بن طهمان هروی .

(از ترجمه الفهرست ابن ندیم ص ۳۱۰ - ۳۰۳) .



و اینجا فهرستی کوتاه از مؤلفان بزرگ کتب فقهی شیعه در قرون اولیه اسلامی با ذکر پاره‌ای از مؤلفات آنان آورده می‌شود. سید حسن صدر در کتاب خود «تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام» گوید: نخستین کسی که فقه را تدوین کرد، علی بن ابی رافع و علی بن رافع از خواص یاران علی امیرالمؤمنین (ع) و آزاد کرده رسول خدا (ص) و از فقهاء شیعه است.

نجاشی گوید: وی از طبقه اول از مصنفان شیعه بود. او از تابعان صحابه و از اخبار شیعه و کاتب امیرالمؤمنین علی (ع) بود و بسیاری از ابواب فقه را از قبیل وضوء و صلوٰة و غیره از حضرت علی آموخت و آنها را بصورت کتابی تدوین کرد. کتاب وی نزد شیعه مهم و معتبر است. بعد از وی که نخستین مصنف در فقه بشمار است، از میان تابعان صحابه، افراد زیر از فقهاء و مؤلفان فقه را می‌توان نام برد:

۱- سعید بن المسیب بن حزن بن ابی وهب. وی از یاران علی بن الحسین و از فقهاء بزرگ یعنی یکی از شش فقیه معروف شیعه در عصر خویش بود. او بسال ۹۴ هـ. درگذشت و تولدش در زمان خلافت عمر بن خطاب (خلیفه دوم) بود.

۲- قاسم بن محمد بن ابی بکر. او بسال ۱۰۶ هـ. درگذشت. ابن حجر گوید: ابویوب گفت: در میان بزرگان سه گانه فقه از او فاضل تر نیافتم. سید صدر گوید: وی جد مادر امام صادق یعنی فروة دختر قاسم بود و با دختر امام علی بن الحسین (ع) ازدواج کرد. در کتاب قرب الاسناد عبدالله حمیری آمده است که در محضر امام علی بن موسی الرضا (ع) از قاسم بن محمد بن ابی بکر و سعید بن المسیب یاد شد. حضرت فرمود بر امر (طریق) ما بودند. کلینی در باب مولد امام صادق (ع) گوید: امام صادق (ع) گفت: سعید بن المسیب و قاسم بن محمد بن ابی بکر و ابو خالد کابلی هر سه از ثقات امام علی بن الحسین (ع) بودند.

#### طبقات فقهاء صدر اول:

سید صدر بنقل از ابو عمرو کشی گوید: بزرگان اصحاب ما برفقیه بودن یاران امام



محمد باقر و امام جعفر صادق (ع) اجماع و اتفاق دارند و گفته‌اند فقیه‌ترین فقهاء دوره اول شش تن بودند :

- ۱- زرارة ۲- معروف بن خربوذ ۳- برید ۴- ابوبصیر اسدی (یا مرادی)
- ۵- فضیل بن یسار ۶- محمد بن مسلم طائی . و زراره از همه افقه بود . و در مرتبه بعد (طبقه دوم) نیز شش تن مورد اتفاق اصحاب است که افقه عصر خویش بودند .
- ۱- جمیل بن دراج ۲- عبدالله بن مسکان ۳- عبدالله بن بکیر ۴- حماد بن عیسی
- ۵- حماد بن عثمان ۶- ابان بن عثمان . گفته‌اند که بعقیده ثعلبه بن میمون ابواسحاق جمیل بن دراج افقه این شش تن بود . و در مرتبه بعد (طبقه سوم) شش تن از اصحاب امام موسی کاظم و امام علی بن موسی الرضا (ع) از بزرگترین فقهاء عصر خود بودند و همه اصحاب بر فقاہت و علم و ثقه بودن آنان اتفاق دارند . آنها عبارتند از :

- ۱- یونس بن عبدالرحمان ۲- صفوان بن یحیی البیاع سابری ۳- محمد بن ابی عمیر ۴- عبدالله بن مغیره ۵- حسن بن محبوب ۶- احمد بن محمد بن ابی نصر .
- و بعضی از اصحاب بجای حسن بن محبوب ، حسن بن علی بن فضال و یافضاله بن ایوب را ذکر کرده‌اند . از میان این شش تن فقیه‌تر از همه یونس بن عبدالرحمان و صفوان بن یحیی را گفته‌اند . (باری از این سه طبقه که ذکر شد طبقه اول از یاران و شاگردان امام باقر و امام صادق (ع) هر دو بودند . و طبقه دوم از آخرین شاگردان و یاران امام صادق (ع) بودند . و طبقه سوم از یاران و شاگردان امام موسی کاظم و امام علی بن موسی الرضا (ع) هر دو بودند .

بنابر این طبقات سه گانه فقهاء مذکور دوره اول از لحاظ زمانی بعد از عصر مصنفان نخست یعنی مؤسّسین فقه که در آغاز از آنها یاد شد ، قرار دارد .

سید صدر گوید : همه فقهاء طبقات سه گانه که بر شمردیم کتب و مصنفات فراوان در فقه و دیگر فنون اسلامی دارند که در کتابهای رجال و فهارس از قبیل فهرست شیخ طوسی و فهرست ابوالعباس نجاشی و فهرست ابوالفرج بن الندیم و رجال العقیلی و



ابن الغضائری، ذکر آنها آمده است. و طبقه اول از طبقات مذکور در طبقه ابوحنیفه قرار دارند و با وی هم عصر هستند. پس چگونه می توان ابوحنیفه را نخستین مصنف در فقه دانست چنانکه توهّم شده است.

سید صدر در کتاب خود تحت عنوان «تنبيه» پس از ذکر طبقات فقهاء دوره اول، جمعی از مؤلفان جوامع بزرگ فقهی از اصحاب شیعه را با ذکر مؤلفات آن یاد می کند و ما قسمتی از آن را برای مزید اطلاع باختصار در اینجا ذکر می کنیم:

- ۱- عمر بن معانی آزاد کرده امام جعفر صادق (ع) و از اصحاب امام موسی کاظم و امام رضا (ع). وی بسال ۲۶۵ هـ. درگذشت. اوراست: کتاب شرایع الایمان.
- ۲- علی بن ابی حمزه سالم بطائنی. شاگرد امام جعفر صادق (ع) بود. اوراست: کتاب جامع ابواب الفقه.
- ۳- عبدالله بن مغیره. وی از اصحاب امام موسی بن جعفر (ع) بود و سی کتاب در ابواب فقه نگاشت.
- ۴- ابراهیم بن محمد ثقفی. در گذشته بسال ۲۸۳ هـ. اوراست: کتاب الفقه و الاحکام.
- ۵- ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی مدنی. در گذشته بسال ۱۸۴ هـ. اوراست: کتاب مبوب فی الحلال و الحرام.
- ۶- حسن بن علی بن ابی محمد الحمال. اوراست: کتاب الجامع فی ابواب الفقه.
- ۷- علی بن محمد بن شیره القاسانی. او صاحب کتاب جامعی است در فقه که بگفته نجاشی بسیار بزرگ است.
- ۸- صفوان بن یحیی بجلی. در گذشته بسال ۲۱۰ هـ. وی سی کتاب بترتیب کتب فقهی نوشته است.
- ۹- حسن بن محبوب. در گذشته بسال ۲۲۴ هـ. وی شیخ شیعه بود. اوراست: کتاب المشیخه مبوب علی معانی الفقه.



۱۰- سعدالله بن عبدالله قمی اشعری . اوراست : کتاب الرحمة . کتابی بزرگ است

که تمام ابواب فقه از طریق اهل بیت را در بردارد .

۱۱- علی بن احمد کوفی . اوراست : کتاب الفقه .

۱۲- ابن الجنید ، محمد بن احمد بن الجنید اسکافی . وی صاحب کتابهای بسیار

است از قبیل : کتاب تهذیب الشیعه لاحکام الشریعة . و کتاب الاحمدی للفقه المحمدی

و کتاب التبصرة لاحکام العترة . و کتب بسیار دیگر . او را شیخ اقدم و فقیه اعظم

می خوانند .

۱۳- حسن بن علی بن ابی عقیل . وی از فقهاء بزرگ و موجه شیعه است که جامع

همه علوم دینی بوده و در تمام فنون اسلامی تبحر داشته است . او در قرن سوم هجری

می زیسته و با کلینی معاصر بوده است . اوراست : کتاب المتمسک بحبل آل الرسول .

این کتاب در فقه و نزد شیعه بسیار معتبر است .

۱۴- ابوحنیفه بن ابی عبدالله محمد بن منصور بن احمد بن حیون ، معروف به

قاضی نعمان مصری . اوراست : کتاب دعائم الاسلام .

۱۵- علی بن حسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن موسی بن جعفر (ع)

معروف به سید مرتضی و ملقب به «علم الهدی» . وی از بزرگان و اساطین مذهب تشیع

و صاحب تألیفات بسیار است که از جمله آنها کتاب الانتصار و ناصریات و الذریعه را

می توان یاد کرد .

(نقل به اختصار از کتاب «تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام ص ۲۹۸ بیعد)

چند نکته را در اینجا یادآوری کرده و سخن را پایان می دهیم :

۱- چنانکه ملاحظه شد در خصوص فقه شیعه دو فهرست یکی با ذکر نام کتب

فقهی و دومی با نام مؤلفان کتب فقهی آورده شد . و به همین جهت ممکن است نام کتابی

یا مؤلفی تکرار شده باشد . بنابراین نباید آن را به حساب سهل انگاری یا اشتباه نگارنده

گذاشت .



۲- فهرسی که از کتب فقهی مذاهب اسلامی آورده شده به هیچ وجه جامع نیست بلکه عشری از اعشار بوده که در قرون اولیه اسلام نگارش یافته است چون اگر می‌خواستیم فهرست کاملی از کتب فقهی بدست دهیم علاوه بر اینکه مدت‌ها وقت می‌برد، لازم است مجلدات مفصلی در این موضوع نگارش داده شود، در عین اینکه اهل فن می‌توانند به کتب فهرس رجال معتبر مراجعه نمایند.

۳- چنانکه ملاحظه می‌کنید بیشتر مؤلفان این کتب فقهی با لااقل جمع کثیری از آنان ایرانی بوده‌اند. این امر نشان می‌دهد که ایرانیان مسلمان چه اهمیتی در گسترش تدوین فقه داشته‌اند، و سهم آنان در این قسمت از علوم اسلامی تا چه اندازه درخور اهمیت و بارزش است.

۴- بااینکه در پایان هر قسمت از مقاله مأخذ و مرجع بطور دقیق ذکر شده است در پایان نیز فهرستی از کتب مهمی که بیشتر مورد استفاده بود، ذکر کردیم.



مآخذ و کتبی که در تهیه این مقاله بیشتر مورد استفاده بوده

به شرح زیر است :

- ۱- مفتاح السعاده طاش کبری زاده
- ۲- کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی . چاپ افست تهران
- ۳- مقدمه ابن خلدون
- ۴- تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام ، تألیف سید حسن صدر
- ۵- ترجمه الفهرست ابن ندیم ، چاپ تهران - ترجمه رضا تجدد .
- ۶- الذریعه الی تصانیف الشیعه ، تألیف حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی .







## تصویر تصوف نظام الدین اولیاء<sup>۱</sup>

### در رساله افضل الفواید امیر خسرو دهلوی

از

ناصرالدین شاه حسینی

محمد نظام الدین ، سلطان الاولیاء البدائونی دهلوی (۷۲۵ - ۶۳۴) هجری فرزند احمد غزنوی و او فرزند علی دانیال بخاری است که به نظام الدین اولیاء مشهور است . وی خلیفه و جانشین قطب الکاملین حضرت شیخ فرید الدین شکر گنج است . متوفی به سال ۶۶۳ هجری ، نظام الدین اولیاء یکی از اقطاب طریقت چشتیه است که در غیاث پور دهلی خانقاه داشت و در رباط او صدها سالک دردمند آداب سلوک می آموختند ؛ یکی از آنان امیر خسرو دهلوی است که با برادر طریقتی خویش خواجه حسن سجزی دهلوی به رباط شیخ رفتند و به شرف دست بوسی آن سوخته وادی فقر نائل آمدند . شبلی نعمانی می نویسد «والدش او را در هشت سالگی به قدمهای خواجه نظام الدین اولیاء انداخته برای برکت و به رسم تیمن بر آن داشت تا با او بیعت کند. عماد الملک جد مادری امیر خسرو نیز به نظام الدین اولیاء ارادت داشت و اخلاص امیر خسرو دهلوی به حضرت

---

۱ در باب تصوف فرقه چشتیه سخن بسیار گفته اند ، ولی آنچه مقرون به صواب است

این سخن است که در تهیه آن از کتابهای فوائد السالکین فرید الدین مسعود اچودهنی و افضل الفوائد امیر خسرو دهلوی و فوائد الفواد حسن سجزی بهره برده شده است ، مختصر این مقاله در کنگره امیر خسرو دهلوی که در تاریخ چهارم بهمن ماه ۱۳۵۴ در دهلی برگزار شد ، و نویسنده از سوی دانشگاه طهران در آن مجمع علمی شرکت جست ایراد شده است و اینک مفصل آنرا از نظر جویندگان حقیقت می گذرانیم .



نظام الدین موروئی بود، اما اشتغالات درباری مانع از آن بود که امیر از محضر پیر مستفید گردد و این توفیق در حدود شصت سالگی که اندکی از کارهای دیوانی فراغی یافته بود حاصل آمد و تا زمان وفات مرشدش هجدهم ربیع الثانی ۷۲۵ هجری ادامه یافت، بنا بر مستندات آنکه در دست است امیر خسرو در سال ۷۱۳ هجری با خواجه نظام الدین بیعت کرد و کلاه چهار ترکی از دست شیخ یافت، خود در این باره می نویسد: « به تاریخ بیست و چهارم روز یکشنبه ماه ذی حجه سنه ثلث عشر و سبعهائنه بنده ضعیف نحیف که یکی از بندگان درگاه ملک المشایخ فی الارضین است خسرو لاچین که جامع این معانی است دولت پای بوسی آن قطب عالم حاصل کرد، همان زمان کلاه چهار ترکی بر سر بنده نهادند و به شرف بیعت مشرف گردانیدند، الحمد لله علی ذلک » و سبب تشرّف به آستان پیر را چنین یاد می کند « آن روز (مقصود یکشنبه بیست و چهارم ماه ذی حجه ۷۱۳ است) که بنده بخدمت پیوست و در خاطر من بود اوّل که بر در خواجه راستان بروم و بنشینم که خواجه خود یاد کند و درون طلبد بروم، آنگاه بیعت کنم. الغرض چون بر آستانه خواجه بنده نواز رسیدم بنشستم، زمانی برآمد، دیدم مبشر که خدمتگار خواجه است برون آمد، سلام فرمود که اینجا ترکی آمده است، فرمان شده است که درون آید، بنده بر فور برخاست، برابر مبشر درون رفت، سر به زمین نهاد، فرمان شد که سر بر کن سر بر کردم، بر لفظ مبارك راند که « نیکو کردی و نیک آمدی و خوش آمدی » مرحمت و شفقت بسیار فرمود، آنگاه به شرف بیعت مشرف گردانید و بارانی خاص و کلاه چهار ترکی عطا شد و آن روز این کرامت مکاشفه که بنده بخدمت پیوست »

مؤلف طبقات الشعراء قدرت الله می نویسد: « امیر وقتی که با خواجه بیعت کرد، آنچه نقد و ااث داشت از آن دل بر کند و همه را ترك گفت و منزوی گردید و عقیده و ارادتش به خواجه به حدّ عشق رسیده بود »

به گفته شبلی نعمانی در تاریخ شعراء، خواجه نظام الدین نیز بدو علاقه خاصی داشت و او را ترك الله ملقب ساخته بود، و امیر خسرو به این لقب مباحات می کرد،



چنانکه در قصیده‌ای که در مدح خواجه نظام الدین سروده است گوید :

بر زبانت چون خطاب بنده ترك الله رفت

دست ترك الله گیر و هم به اللهش سپار

و نیز از خواجه روایت کرده‌اند که می‌فرمود « اگر در قیامت سؤال شود ، نظام الدین چه آوردی خسرو را تقدیم خواهیم داشت » و وقتی که دعای کرد ، اشاره به امیر خسرو نموده می‌گفت « الهی به سینه این ترك مرا ببخش » ؛ امیر خسرو به هنگامی که در خدمت خواجه بود ، و در مجالس و عظم و مجلس دعاگویی او حضور می‌یافت ، اقوال شیخ را یادداشت می‌نمود ، سرانجام آن سخنان را در مجموعه‌ای فراهم آورد و بنام افضل الفواید خواند . چنان بنظر می‌رسد که افضل الفواید امیر خسرو دهلوی و فواید الفواد حسن سجزی برادر خانقاهی اش به فاصله‌ای اندک از یکدیگر به یک نیت و با اسلوب واحد تدوین یافته و به حقیقت مکمل هم و مشخص مکتب عرفانی نظام الدین اولیاء است و عبارات هر دو کتاب سخنانی است که در رباط خواجه بطریق مجلس گویی ایراد می‌شده است ، از این روی ساده و بی‌پیرایه و خالی از تصنیعات ادبی و صنایع لفظی و تکلفات بلاغی است و می‌تواند نمونه راستینی از طرز تفکر نظام الدین اولیاء باشد و مبین مباحثی است که در خانقاه غیاث پور ایرادی شده است پیش از آنکه در باب مندرجات افضل الفواید امیر خسرو دهلوی و فواید الفواد حسن سجزی سخنی گفته آید لازم است به معرفی این دو مجموعه مبادرت ورزیم .

در مقدمه هر دو کتاب در سلک عبارات مسجع و مقفی از پیر نظام الدین سخن رفته است . چنین بنظر می‌سد این دو اثر این اسلوب را از حلیه الاولیاء تألیف حافظ ابی نعیم احمد بن عبد الله اصفهانی متوفی به سال ۴۳۰ هـ اخذ کرده‌اند که علی بن عثمان هجویری نیز در کشف المحجوب همان روش را معمول داشته است در افضل الفواید چنین می‌خوانیم : « این گوهر گنج علوم غیبی و این دُر آثار زواهر لاریبی از خزانة دل خواجه - راستان ، ملک المشایخ و الارضین قطب الوقت ، مجمع الاسناد و الارشاد حجة الله علی



العباد، مبیین الفروع والاصول، الجامع بین المعقول والمنقول علم البلاغه، نظام الحق والشرع و الدین، شیخ الاسلام و المسلمین و ارث الانبیاء المرسلین متع الله المسلمین بطول بقائه و ادام عیننا نعمة لقائه خص الله تعالی اسلافه بالعز و الاکرام و الرضوان التام، بحرمت محمد علیه افضل الصلوات والسلام آمین یا رب العالمین جمع کرده آمد، آنچه از زبان شمع جمع ملوک، از عین لفظ ایشان و معانی آن که بسمع رسید بقدر فهم خود، درین مجموعه که نام اوست افضل الفواید نبشته آمد، مشتمل بر تواریخ مختلف به هر محلی که بخدمت پیوسته شده است.»

و نیز در مقدمه فواید الفواد حسن سجزی آمده است :

« این جواهر غیبی و این زواهر لاریبی از خزانه تلقین و نهانخانه یقین خواجه راستین که لقب یافته رحمة للعالمین، ملک الفقراء و المساکین شیخ نظام الحق و الشرع و الهدی والدین متع الله المسلمین بطول بقائه آمین جمع کرده آمد آنچه از آن شمع جمع ملکوت بسمع می رسید، عین لفظ مبارک آورده شد چه معانی آن بقدر فهم مختصر خود نوشته می شود، این مجموعه را چون دلهای دردمندان از آن فائده می گیرند فواید الفواد نام کرده شد والله المستعان و علیه التکلیل.»

نکته درخور اهمیت این است که با مطالعه فواید الفواد امیر حسن سجزی و افضل الفواید امیر خسرو دهلوی و مقایسه آن با راحة القلوب نظام الدین بداونی که سخنان فریدالدین مسعود گنج شکر اجودهنی پیر نظام الدین است، این دقیقه استنباط می شود که هر دو تألیف متأثر از راحة القلوب است و راحة القلوب از فواید السالکین فریدالدین مسعود اجودهنی تحت تأثیر پذیرفته است و همانطور که اشارت رفت، پیر نظام الدین در مجالس خویش مضامین راحة القلوب را عنوان نموده به شرح آن می پرداخت و سالکان خانقاه غیاث پور را سرمست دقایق عرفانی مکتب فریدالدین شکر گنج می ساخت و دو شاعر فحل استاد امیر خسرو دهلوی و امیر حسن سجزی تقریرات استاد پیر را املاء می کردند و آن را در دو اثر (افضل الفواید و فواید الفواد) آورده اند.



بنا بر مندرجات این دو کتاب ، نظام الدین صوفی است . پر حال ، با ایمانی قوی ، روش او در تصوف متمایل به زهد و ترك دنیا و خوف از آخرت است ، و در هر باب که سخن می گوید کلام خویش را به آیات قرآنی و احادیث نبوی می آراید . در افضل الفوائد مجلسی نیست که از این خصیصه بدور باشد . از جمله گوید :

« در تاریخ پنجم ماه ذی قعدة روز دوشنبه ، دولت پای بوس بدست آمد ، سخن در نماز و ادعیه افتاد مولانا شمس الدین یحیی و مولانا وجیه الدین باثلی و مولانا نصیر الدین گیاهی بخدمت حاضر بودند بر لفظ مبارك راند ، رسول علیه السلام ، برای جمله مهمات صلوة السعادت بگزاردی و آن مهم با تمام رسیدی ، بنده سر بر زمین نهاد ، عرض داشت کرد که این نماز را وقت معین است ، فرمود که آری ، بعد از فریضه نماز خفتن که دو رکعت سنت می گزارد آنگاه این نماز را وقت معین است . فرمود بیک سلام گزارد و به هر رکعت الحمد یکبار ، و آیه الكرسي یکبار و انا انزلنا سه بار و اخلاص پانزده بار بعد از سلام ، سر به سجده نهاد سه بار « یا حی یا قیوم ثبتنی علی الایمان » گوید . حسن مجزی در فواید الفواد نیز از این مقوله سخن بسیار نقل کرده است . از جمله گوید :

« شیخ الاسلام فرید الدین قدس سره العزیز را در خواب دیدم ، مرا گفت باید که هر روز صدبار این دعا بخوانی : لا اله الا الله وحده لا شریک له . له الملك وله الحمد وهو علی کل شیء قدیر ، چون بیدار شدم این دعا را ملازمت کردم و با خود گفتم در این فرمان مقصودی خواهد بود . »

یکی از خصائص افضل الفوائد و همچنین فواید الفواد ساده نویسی است و این یکی از مختصات خانقاه نشینان است . زیرا سخن را باید چنان گفت که درخور فهم مستمع باشد و چون اکثر مستمعان به حلیه زهد آراسته و از قیل و قال مدرسه گریزان بودند ، پیران طریقت سعی میکردند کلام خویش را خالی از آرایشهای بدیعی بکار برند . و این خصیصه در کلیه آثار منشور عرفانی دیده می شود . روش تنظیم مجالس در افضل الفوائد



امیر خسرو چنین است که در بیان هر مجلس نخست تاریخ ماه و روز و سال را درج می کند و سپس نام بزرگان طریقت را که در آن مجلس شرف حضور داشته اند می آورد و سپس سخنان پیر را به همان گونه که ایراد شده است و گهگاه فاقد ربط منطقی و نسج طبیعی است می نگارد .

محتویات افضل الفوائد امیر خسرو اگرچه بگفته امیر شامل دو مبحث است . مبحث نخستین و جلد اول در باب مسائل عرفانی و جلد دوم و مبحث دومین در زمینه قصص انبیاء و پیمبران ؛ ولی در جلد دوم علاوه بر داستانهای انبیاء مضامین اخلاقی و دقایق عرفانی که مرید و سالک ناگزیر است برای سیر آفاقی و انفسی طی نموده تا به مقام عبودیت متحقق شود آورده شده است با توجه به مضامین عرفانی افضل الفوائد و دقایق سلوک در فوائد الفواد مکتب عارفانه نظام الدین اولیا چنین توجیه می شود مکتبی است عرفانی با تشرع و زهد در آمیخته و روش سلوک عبارتست از زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار است و تنها اصل معتبر در رباط غیاث پور ریاضت و عبادت است و از مبادی تربیتی سماع را نیز لازم دانسته اند اما با کیفیتی خاص ، در باره سماع در افضل الفوائد می خوانیم که « در تاریخ هفتم ماه شوال روز پنجشنبه دولت پای بوس حاصل شد ، سخن در سماع افتاده بود در این میان شخصی بیامد ، و حکایت گفت که جماعتی اکنون در فلان مقام از یاران مخدوم حمیتی کرده اند و مزامیر هم در میان است خواهی ذکر الله بالخیر ، این معنی شنیده فرمود ، من منع کرده ام که مزامیر در میان نباشد ، هر چه کرده اند نیکو نکرده اند ، در این باب بسیار غلو فرمود تا بدین حد که گفت دست بر کف نزنید که آن به لوه می ماند ، پشت دست بر کف دست نزنید یعنی در منع دستک ، چندین احتیاط آمده است ، در منع مزامیر به طریق او بود بعد از آن فرمود که سماع مشایخ کبار شنیده اند و آنکه اهل این کار اند ، و کسی که صاحب ذوق است و درد در وی است . بیک بیت از گوینده که شنود او را رقتی پیدا شود ، اگرچه در میان مزمار باشد یا نباشد ، اما آنکه



از عالم ذوق خبر ندارد، اگر پیش او گویندگان باشند از هر جنس مزمار باشد چه سود، چون او اهل درد نیست، پس معلوم شد که اینکار تعلق به درد دارد نه به مزمار، بعد از آن فرمود که در ایام ماضیه قاضی بود در اجودهن دائماً با خدمت شیخ الاسلام فریدالحق منازعت نمودی، تا وقتی که از غایت خصومت در ملتان رفت با صدور ائمه گفت در کجا روا باشد که یکی در مسجد بنشیند، آنجا سماع فرماید و گاه‌گاه برقص باشد ایشان گفتند این واقعه کیست که می‌کند - شیخ فرید. گفتند ما باو هیچ نتوانیم گفت. بعد از آن خواجه ذکرالله بالخیر فرمود هر بار که سماع شنیده‌ام الی یومنا به حق خرقة شیخ که آن همه بر اوضاع و اخلاق پسندیده شیخ حمل کرده‌ام، تا وقتی در حال حیات ایشان در جمعی حاضر بودند گویندگان این بیت می‌گفتند:

محرّام بدین صفت مبادا      کز چشم بدت رسد گزندی

مرا اخلاق پسندیده شیخ و اوصاف بزرگی ایشان یاد آمد، چنان دامن گرفت که وصف نیامد، قوّل خواست تا ابیات دیگر گوید من همین گویانیدم خواجه چون بر این حرف رسید در گریه شد و فرمود بعد از آن بسی نیز نیامد که حضرت ایشان رحلت فرمودند، چون در طریق تصوف فرض بر آنست که کتاب و بحث و مطالعه به تنهایی برای هدایت سالک کافی نیست، لذا برای رسیدن به کمال ریاضت و طیّ مراحل، سلوك اهمیت بسیار داشت. در افضل الفواید در باب سلوك آمده است «بتاریخ روز یکشنبه هشتم ماه جمادی الآخر فرمود که ای درویش در راه سلوك، مرد کامل، اوست که اگر از عالم انوار دوست چیزی بدو تابد. باید که بیرون ندهد. زیرا که سرّ یکی از اسرار مولی است، پس هر که آنرا کشف کند، بر طریق خواجه منصور حلاج سرباد دهد بعد از آن فرمود که در اسرار نبشته دیده‌ام که در راه سلوك صادق کسی است که هر چه در عالم از اسرار بلا و خیر آن بدو نازل می‌گردد در آن صابر و راضی می‌باشد چنانکه در کلام الله فرمان می‌شود.

ربّنا افرغ عیننا صبراً و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین، آنگاه فرمود



که ای عزیزان این رتبه را مفسران و مشایخ بر صابران بلا نسبت کرده اند درویشان ایشانند که در بلای دوست صبر می کنند و نیز گوید : « در راه سلوک کامل اوست که اگر با خلق مشغول است با دوست مشغول است و هر چه بدان رسانند هیچ بر خود نگاه ندارد »

مشایخ و اساتید صوفیه معتقد بودند که برای هر سالک نو قدمی لازم است که دل خود را چه در حال ذکر و چه در حال فکر بادل شیخ ربط دهد تا بدین طریق قلب وی مهبط نسیم رواج نفحات الهی گردد و فکر و تفکر و نظر سیر انسان است از مبادی به مقاصد در افضل الفواید آمده است : « اینکه کلاه در اویش چهار ترک دارد . از آنست که از چهار چیز دور باشد تا در سر نهادن این کلاه چهار ترکی درست آید ، و از اهل گردد و گرنه فردای قیامت در میان مقلدان و مقربان برانگیخته نشود و خائن باشد . اکنون بدان که مراد از ترک اول آنست که ترک الدنیا و صحبت الاغنیاء ، یعنی ترک اول آنست که ترک دنیا کند و از صحبت دنیا داران احتراز پذیرد و ترک دوم آنست که ترک اللسان عن غیره و التزامه بذكر الله . یعنی نگوید سخن مگر ذکر خدای تعالی و مراد از ترک سوم آنست که ترک بصر من غیره لکرامه یعنی دور باشد بر غیری نظر کردن و نه بیند در غیری تا نابینا نشود ؛ بعد از آن خواهی ذکر الله بالخیر بدین حرف رسید . چشم پر آب کرد و بگریست ، چنانچه در حاضران اثر کرد و این بیت بر زبان مبارک راند :

اگر به غیر رخت دیده ام به کس بیند

کشم برون بانگشت ، چون سزاش این است

و مراد ترک چهارم آنست که طهارت القلب من حب الدنیا - یعنی پاک گردانیده دل از دوستی دنیا و آنچه دروست . پس چون زنگار محبت دنیا از آئینه دل پاک کند و با حق موانست گیرد و هستی غیر از میدان برخیزد و با خدای تعالی یگانه شود و از خلق بیگانه گردد ، این طاقیه چهار ترکی حق اوست که بر سر نهد . بعد از آن خواهی ذکر الله بالخیر چشم پر آب کرد ، و فرمود که چه شود که حجاب از میان بر گیرند و این سر ظاهر شود و غیرت دور افتد و این ندا در دهند که بی بصر و سمع و بی نطق چون بدین



مقامات رسد ، لذت مشاهده و مکاشفه یابد ، پس این طاقیه حق ایشان است که بر سر  
نهند ، الحمد لله علی ذلک»

علاوه بر مسائل عرفانی که در مجالس شیخ مورد بحث قرار می‌گرفت ، گهگاه  
بمناسبت مقام در موضوعات اجتماعی نیز سخن به میان می‌آمد و شیخ در گشودن معضلات  
اهل سلوک به روش دینداران مسائل را با برداشتی مذهبی مورد توجیه و تفسیر قرار می‌داده  
است چنانکه در افضل‌الفوائد آمده است :

« شخصی از مریدان خواجه حاضر بود ، گلهٔ اهل می‌کرد ، خواجه ذکر الله بالخیر  
بر لفظ مبارک راند بگو ، هر چه در باب فرزندان و اهل بیت خود خرج می‌کنی ،  
فردای قیامت حساب آن بر تو نخواهد بود و اما شوی را بر زن دستی تمام است برای ادب  
چند چیز است اگر او نکند شاید او را بزند ، اول نماز دوم برای امر معروف یعنی  
فرمان برداری سوم برای رحم پیوستن اگر نافرمانی کند و شوی را منازع کند بزند ،  
برنجاند ، و اگر نشود سخن باز کند و جامه جدا کند ، چنان در کلام الله فرمان می‌شود  
و اللاتی تخافون نشورهنّ فعظوهنّ و اھجروهنّ فی المضاجع و اضربوهنّ ، ولیکن زن  
را باید که کالای شوی را نیکو نگاه دارد و هیچ چیز بی‌دستور شوی برنگیرد و پنهان  
نکند و ندهد . و نه بکسی ببخشد و بر کالای شوی دستی ندارد ، پس آن حق شوی  
بر زن است . اما دیگر بر زن هیچ واجب نیست ، آن کارها بر حکم فتوی و شریعت  
نان پختن و دوا کردن و کلابه کردن و جامه دوختن و فرزندان را شیردادن به مثل این کار  
واجب است اگر نکند مر شوی را نشاید که او را به تکلیف فرماید که چیزی بکند .  
پس شوی را واجب است که همه اسباب معاش ساخته دارد ، بعد از آن فرمود که اگر  
زن راه مروّت به سنت فاطمه رضی الله عنها رفته باشد و خود را در قیامت از شفاعت  
مخدومه روز محشر محروم نکند » در فواید الفوائد حسن سجزی از قول خواجه  
بهاء‌الدین در باب شعر گوید « شعر در وصف حال بس سره است ، شعر چیزی لطیف  
است اما چون مدح می‌کنند و بر هر کسی می‌برند بی‌رونق است » در افضل‌الفوائد و



همچنین فواید الفواد محمود غزنوی چهره ایست درخشان با رفتاری انسانی و کرداری خدایی، چنانکه در مثنویهای عطار نیز محمود نمودار عشق حقیقی و عواطف آسمانی است و عطار او را به صفات عالی ستوده است به گفته استاد فروزانفر در مجموع مثنویهای عطار حکایات محمود غزنوی بالغ بر ۶۱ حکایت می شود که شیخ عطار در آنها بسیاری از اسرار و لطایف عشق را بی پرده بیان می دارد، ولی در افضل الفواید و فواید الفواد از محمود غزنوی بیش از پنج داستان دیده نشد و شیرین ترین آن افسانه ایست که در باب انصاف در افضل الفواید آمده است: «... سخن در انصاف افتاده بود، بر لفظ مبارک راند که وقتی سلطان محمود غزنوی انارالله برهانه را خواب نمی آمد هر بار که سر بر بالین خواب می نهاد، که مگر خواب آید نمی آمد، چنانچه فرمود که بروید و ببینید که داند حاجتمندی باشد که از سبب او خواب از من برده اند طلب کند چند کُرت پیش در برفتند، هیچکس را ندید، آنگاه خود برخاست بیرون آمد پیش در مسجدی بود چون سر درون مسجد کرد دید در گوشه مسجد مردی را که سر به سجده نهاده می گوید که «الهی داد از محمود بستان» سلطان محمود او را در کنار گرفت که من چه بی انصافی بر تو کردم، مرا بیاگاهان که وقتی تو بر من نیامده و خبر نکرده از کجا این سخن می گویی گفت در شهر تو مردی هر شبی در خانه من می آید و با زن من فساد می کند و مرا قدرت رفع آن نه...» تا پایان داستان که خواجه چشم پر آب کرده های های بگریست، گفت آری انصاف همچنین بود که جهان قایم بود، در افضل الفواید و همچنین فواید الفواد داستانهای بسیاری از قطب الدین مودود چشتی و فرید الدین شکر گنج و شیخ قطب الدین بختیار و خواجه بهاء الدین و شیخ ابوسعید ابی الخیر و رابعه بنت کعب و جنید و حسین بن منصور حلاج آمده است که اکثر آنها حتی از لحاظ جمله و نسج سخن شبیه به عبارات تذکرة الاولیاء عطار است چنانکه در ذکر داستان حسین بن منصور حلاج و ماجرای گل انداختن ابوبکر شبلی بدو عبارت افضل الفواید عین عبارت تذکرة الاولیاء است و در داستان منصور حلاج و نیز سخن جنید درباره منصور نیز عبارت کاملاً منطبق با تذکرة الاولیاء



است ، و این استبعادی ندارد . زیرا کتاب تذکرة الاولیاء از جمله کتبی بود که در خانقاهها بدرس خوانده می شد و بی شکست مضامین آن در خاطر اقطاب و اهل سلوك و دردمندان وادی طلب می ماند و به هنگام مجلس گویی بر زبان آنان همان کلمات می رفت که از کتاب عطار بخاطر سپرده بودند .

جای به جای در افضل الفواید و همچنین فواید الفواد به مضامینی برمی خوریم که طرزگفتار و بیان مطلب به سخن مردی شیعی می ماند از آن جمله است در افضل الفواید :

بتاریخ دوم ماه محرم روز چهارشنبه سال ۷۱۴ هجری قمری دولت پای بوس بدست آمد ، برهان الدین غریب و یاران دیگر حاضر بودند ، سخن در فضیلت عاشورای متبرک می رفت بر لفظ مبارک راند که هیچ ماهی فاضل تر از ماه محرم نیست . بعد از آن ملازم این معنی فرمود که در « اوراد » شیخ الاسلام بهاء الدین زکریا قدس الله سره العزیز نبشته دیدم هر که در روز عاشورا روزه بدارد خدای تعالی فرمان دهد تا شصت سال عبادت در نامه او بنویسند که روز روزه داشته باشد و شب به قیام گذرانیده بود . هر که در روز عاشورا روزه دارد ثواب ده هزار فرشته او را دهند . و ده هزار حاجی که حج کرده باشند و ده هزار شهید .

چنانکه می دانیم از قرن سوم هجری بود که افکار تازه ای از قبیل عشق و محبت و عرفان و معرفت و فنا و بقاء و امثال آن در تصوف تعالی یافت و بالنتیجه از قرن هفتم دو مکتب نامدار یا دو طریقه بزرگ در تصوف پدید آمد ، یکی طریقه عطار و مولوی که آنرا تصوف عاشقانه خواندند و دیگر مکتب سهروردی و محی الدین ابن عربی و ابن فارض که آنرا تصوف عابدانه نام نهادند .

در تصوف عاشقانه شرط وصول عشق است ، از این روی برای عشق پایه ای بلند قائل شده اند . در افضل الفواید در باب عشق سخن بسیار رفته است و بیشتر مباحث افضل الفواید در باب عشق همان است که در تذکرة الاولیاء عطار آمده است ، از جمله این سخن معروف حسین بن منصور حلاج به هنگام قطعه قطعه کردن جوارحش که گفت



« رکعتان فی العشق لا یصح وضوءهما الا بالدم » عیناً در افضل الفوائد باین صورت آمده است « خواجه منصور گفت که عشق بازی دور کعت نماز است و وضوء آن واجب نیست الا به خون خود و آن بر سر دار است و رکعتان فی العشق لا یصح وضوءهما الا بالدم ». کتاب افضل الفوائد با شرح مجلس یکشنبه بیست و چهارم ذی الحجه ۷۱۳ هجری قمری آغاز می شود و به سال ۷۲۵ یعنی چند ماه مانده به مرگ قطب عالم وجود نظام الدین اولیاء پایان می پذیرد ، فواید الفواد با شرح مجلس بیست و چهارم محرم ۷۱۴ آغاز می شود و تا سال ۷۲۰ ادامه می یابد .

از مضامین این دوائر چنین مستفاد می شود که در کتاب افضل الفوائد موضوعات بیشتر جنبه اندرزگویی دارد و از نوع زهدیاتی است که در خانقاه رعایت آن لازم است و پیر نظام الدین به روش اهل منبر و به اسلوب وعظ دینی ترك دنیا و توجه به آخرت را پیانی گوشزد می کند و به آیات و روایات و احادیث متمسک می شود ، و از این جهت این اثر رنگ تصوف عملی دارد و متضمن اعمالی است که سالک ناگزیر است برای توطئن در رباط غیاث پور آنها را رعایت کند تا در مرحله سلوک ، به کمال رسد . اما در فواید الفواد مسائل عرفانی و دقائق تصوف توضیح و تفسیر شده است و کتاب جنبه توجیهی دارد و مبین روش علمی طریقه چشتیه است و گوئیا پیر این دو سالک سوخته دل شاعر را موظف داشته که هر یک جلوه ای از جلوات تصوف طریقه چشتیه را در اثر خود منعکس کنند و خود املاء آن دو را می دیده و در آن اعمال نظر می کرده است ، از این روی در سراسر کتاب افضل الفوائد و فواید الفواد نکته ای که مشابه و مقارن یکدیگر باشد دیده نمی شود ولی روش بیان و نحوه ایراد سخن در هر دو یکسان است و پیدا است که کلام از یک گوینده است ، نهایت آنکه در یکی آداب سلوک و روش عملی تصوف و در دیگری جنبه علمی مکتب چشتیه مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است ، از این روی باید گفت که این دو اثر مکمل یکدیگرند و شارح و مبین مکتب عرفانی نظام الدین اولیاء و بالنتیجه طریقه چشتیه محسوب می شوند .



در تهیه این سخن از این مأخذ استفاده شده است

- ۱- افضل الفواید نسخه چاپی دهلی ۱۸۸۴ میلادی
- ۲- فواید الفواد چاپ لکهنو ۱۹۰۸ میلادی
- ۳- تاریخ الشعراء شبلی نعمانی
- ۴- فواید الفواد نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
- ۵- راحة القلوب نظام‌الدین اولیاء
- ۶- طبقات الشعراء قدرت‌الله
- ۷- احیاء العلوم غزالی
- ۸- گزیده آثار امیر خسرو دهلوی انتخاب و مقدمه‌ها از دکتر روان فرهادی  
چاپ افغانستان
- ۹- دیوان امیر خسرو دهلوی
- ۱۰- آثار امیر خسرو
- ۱۱- زندگانی عطار استاد فروزانفر
- ۱۲- Mohammad Wahid Mirza, the life and works of Amer Khusrau  
1974 Delhi.
- ۱۳- The Image of Islam In farid's Poetry Prof. Ram Singh.  
Delhi 1972.
- ۱۴- فوائد السالكين در شرح مقالات قطب‌الدین بختیاراوشی تألیف فریدمسعود  
شکرگنج اجوده‌نی .







## « دوحه الازهار »

بقلم

خواجه زين العابدين بن علي عبيد بيك (نوبدي) شيرازی

از

سيد محمد علي جمال زاده

این کتاب که مثنوی دوم است (در بحر هزج) از «جنّات عدن» دربارهٔ صور دیواری و معماری قصور قزوین در قرن دهم هجری قمری با مقدمه و فهرس و تعلیقات و تصحیح آقایان علی مینائی تبریزی و ابوالفضل رحیموف در سال ۱۹۷۴ میلادی در مسکو از طرف «آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان» (انستیتوی مال خاور نزدیک و میانه) زیر نظر آقای عبدالکریم علی اوغلی علی زاده در ۱۷۷ صفحه متن فارسی و ۶ صفحه مقدمه به خط و زبان روسی اخیراً انتشار یافته است.

در «پیشگفتار» بقلم دانشمندان محترم علی مینائی تبریزی و ابوالفضل رحیموف که در باکو در ماه مارس ۱۹۶۷ میلادی برشته تحریر درآمده است می‌خوانیم که مؤلف کتاب یکی از پیروان مکتب ادبی نظامی است در قرن ۱۶ میلادی و در ۱۹ ماه اوت فرنگی در سال ۱۵۱۵ میلادی در تبریز تولّد یافته است و پس از دوران تحصیلات در دفترخانهٔ همایونی [شاه طهماسب صفوی] به شغل «سیاقراری» منصوب گردیده است و از همان اوان جوانی - اوّل با تخلص «نوبدی» و سپس «عبدی» خود را با شاعری سرگرم می‌داشته است.

عبدی بیك در سال ۹۴۳ هجری قمری نخستین منظومهٔ خود را با عنوان «جام جمشیدی» پایان رسانید و از آن پس آثار دیگری با عناوین گوناگون از قبیل «هفت اختر»



و «مجنون و لیلی» و «مظهر الاسرار» و «آئین اسکندری» و «جوهر فرد» و «دفتر درد» و «فردوس العارفین» و «انوار تجلی» و «خزائن ملکوت» و «روضه الصفات» و «جنة الاثمار» و «زينة الاوراق» و «صحيفة الاخلاص» و همین منظومه‌ای که با عنوان «دوحة الازهار» موضوع گفتار حاضر است و باز منظومه‌های دیگری با همین نوع عناوین سروده است.

شاعر از سال ۹۷۸ هجری قمری بپعد به جمع‌آوری آثار ادبی خود پرداخت و غزلهایی که سروده بود در سه مجلد گردآوری نمود. وی در سال ۹۸۸ هجری قمری در شهر اردبیل درگذشت.

در طی «پیشگفتار» که بدان اشاره رفت چنین می‌خوانیم:

«چون در آثار عبدی بیک بسیاری از مسائل مهم ادبی و تاریخی و اجتماعی و سیاسی زمان خودش انعکاس یافته است. لهذا برای آموزش و بررسی تاریخ و فرهنگ و تمدن قرن ۱۶ میلادی آن را می‌توان از جمله منابع پرارزش و موثق بشمار آورد»

باید دانست که شاه طهماسب صفوی (دومین پادشاه صفوی) در سال ۹۵۱ هجری قمری پس از آنکه پایتخت خود را به قزوین انتقال داد در آنجا طرح باغی نمود با اسم «سعادت آباد» و عمارات و بناهای بسیاری ساخته شد بنام «جعفر آباد» و در و دیوار و ایوانهای این بناها با شکوه و زیبایی بسیار بدست استادان و نقاشان بی‌نظیر آن زمان در نهایت سلیقه و ذوق تزیین و منقش گردید.

بیشتر این نقوش دیواری را عبدی بیک در همین منظومه «دوحة الازهار» که مثنوی دوم از خمسه سوم شاعر موسوم به «جنات عدن» است با زبان روان و با نطقی توصیف نموده است و بقایای این نقوش در عمارت «چهل ستون» قزوین نشان می‌دهد که اکثر آنها در طی قرون گذشته از بین رفته است و یا آنکه روی بعضی از آنها از نو نقاشی شده است و چون مثنوی «دوحة الازهار» تنها منبع معتبر و موثق است که وصف آن نقاشیها را بنظم آورده و برای ما باقی گذاشته است می‌توان به کیفیات آنها پی برد



و تا حدّی آنها را از نو احیا کرد چنانکه آقای علی مینائی تبریزی مقاله «بارج و محققانه» خود که عنوان «چهل ستون و یا کلاه فرنگی» دارد و در مجله «علم و حیات»، (شماره ۱۲ در باکو به زبان آذربایجانی انتشار یافته است شرح آنرا با تفصیل لازم داده است.

مثنوی «دوحة الازهار» مشتمل است بر ۱۱۷۰ بیت که با خط نسخ ممتاز و روشن به چاپ رسیده است و با ابیاتی در توحید و در نعت حضرت خاتم المرسلین و منقبت حضرت امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین و «دعای دولت نوّاب شاهنشاهی» آغاز می گردد شاعر در مدح پادشاه صفوی شاه طهماسب ابیاتی دارد که از آن جمله است ابیات ذیل :

فلک رتبه شهنشاه مظفر      ز نسل حضرت موسی بن جعفر

بنامش خطبه اثنی عشر نو      ز یمش ملت خیرالبشر نو

سلیمان جاه شاه موسوی ید      گهر در نسلش از صلب محمد

آنگاه شاعر «آغاز و صفای دارالسلطنه جعفر آباد» را با این ابیات شروع می کند :

شهنشه شهری اندر جنب قزوین      فکنده طرح با صد زیب و تزین

بنام آن شهر عالی «جعفر آباد»      که شاه جعفری افکنده بنیاد

که شاید تا اندازه ای حاکی بر وجه تسمیه «جعفر آباد» باشد.

سپس شاعر به وصف خیابان «جعفر آباد» می پردازد و می گوید :

دو دیوار رفیعش از دو جانب

احاطه کرده مشرق تا به مغرب

مسطح چون یکی طومار هیکل

دو جویش از دوسو همچون دو جدول

هزارش باغ خلد آئین به هر سوی

زالال سلسبیلش رفته در جوی

پس از آن به وصف «باغ سعادت آباد» می پردازد و از زیبایی چهار در آن باغ سخن

می راند و گلها و میوه ها و مرغان خوش الحان را می شمرد و ضمناً تذکر می دهد که باده نوشی



در آنجا ممنوع بوده و در این خصوص مطلب را در این دو بیت مذکور داشته است :

ولی هر بار از پاکان گلزار      شنیده پند و می را ریخته خوار  
که گرباد این بگوش شه رساند      همه گلزار در آتش نشاند

و با آنکه داستانها از باده گساری بعضی از پادشاهان صفوی شنیده ایم این نکته مایه تعجب است .

شاعر بتفصیل درباره :

- ۱- « صفت حاشیه و خیابانهای باغ »
- ۲- « صفت ایوان شمالی » و « خطاب به ایوان شمالی »
- ۳- « صفت روضات و باغات جانب شرقی »
- ۴- « صفت عمارات و باغات جانب غربی »
- ۵- « صفت خانه شروانی »
- ۶- « صفت ایوان زرین »
- ۷- « صفت ایوان بالا »
- ۸- « صفت حوض و قاز و قو و بط »
- ۹- « صفت شب و روح پرور و روح گستر که نوآب کامیاب در ایوان دولتخانه »
- ۱۰- « جعفر آباد » بودند و این بنده به سعادت زمین بوس رسید .
- ۱۱- « صفت شیرین و فرهاد و کوه بیستون » ( نقاشیهای دیوار قصر )
- ۱۲- « تصویر شیرین و خسرو و چشمه آب »
- ۱۳- « تصویر مجلس بزم »
- ۱۴- « تصویر شکارگاه »
- ۱۵- « تصویر چوگان بازی »
- ۱۶- « تصویر باغ و سیر جوانان در آن »
- ۱۷- « تصویر مجلس یوسف و زلیخا و دست بریدن زنان مصر »



۱۸- «تمّه حکایت مجلس بهشت آئین در ایوان»

۱۹- «صفت گنبد منبت کاری»

۲۰- «تصویر رزم»

۲۱- «تصویر شکارگاه»<sup>۱</sup>

۲۲- «صفت قیق اندازی»<sup>۲</sup>

۲۳- «صفت فنّ تصویر و اشعار بتعریف دست و قلم شاه جهانگیر» در این فصل شاعر از قدرت شاه طهماسب در کار شاعری و نقاشی سخن رانده و از آن جمله گفته است :

بدور شاه این فنّ شد جهانگیر

که بی مثل است خود در فنّ تصویر

کشد زان گونه آب از کلک پرتاب

که مانی تشنه لب برگردد از آب

برگردیم به شرح فصول و ابواب مثنوی «دوچه الازهار» بطوری که در آن منظومه آمده است :

۲۴- «تمّه اوصاف عمارت و باغ دیوانخانه همایون»

۱- شاعر در موقع ذکر شکار و حیواناتی که شکار می شده است و نقاشی آن مجالس

ز مهر و نیمسیر رنگ نخجیر بهم آسیخت گوئی شکرو شیر

درضمن نامیدن «پلنگ» و «گور» و «گوزن» و «شیر» و «آهو» و «غزال» از «روباها»

روسی» هم اسم برده و گفته است :

بهر جانب ز روباهان روسی برای تازیان برگ عرسی

۲- بر راقم این سطور (ج. الزاده) درست معلوم نگردید که «قیق بازی» چگونه بازی

بوده است و شاید کلمه «قیق» همان «قاهوق» مزبور باشد و چون در وصف آن بازی از

«چابک سواران» و «تیرانداختن» و «چوب قیق» و شباهت آن چوب به شمع و از «گردش

تیر چون پروانه و شمع» سخن رفته است می توان احتمال داد که چگونه بازی بوده است .



۲۵- «صفت باغ حرم علیّه عالیّه و حوضها و ایوانها»

۲۶- «صفت ایوان منصور به تصویر غزای گرجی»

مقصود از «غزای گرجی» لشکرکشی پادشاه صفوی است به گرجستان و جنگ  
در گرجستان چنانکه شاعر گوید :

بت و بتخانه را درهم شکسته	کشیشان را به خواری دست بسته
هجوم غازیان مملکت گیر	به سوی کهنه دیر و راهب پیر
کشیده پیر را از دیر بیرون	زحل طالع شده از طرف گردون
به هر قلعه شهزاده جوانمرد	نموده آنچه با خیبر علی کرد
صلیب و برهن را برده ناموس	صنم را سرنگون کرده چوناقوس

۳۱- «صفت قصر «جهان نمای» که بر سر در جانب «میدان اسب» ساخته اند»  
بعضی از این ابواب سی و یک گانه مفصل و برخی دیگر کوتاه است چنانکه مثلاً  
«صفت باغ حرم» مشتمل است بر ۸۸ بیت در صورتی که «صفت قبق اندازی» تنها از  
۷ بیت مرکب گردیده است.

در موقع صحبت از قصر جهان نما شاعر شرحی درباره خوابی که دیده بوده است  
آورده است و حکایت از آرزوی درونی شاعر بیچاره (که دل هر کس بر او می سوزد)  
می کند و معلوم می دارد که بزرگتر آرزوی این نوع شاعران درك شرفیابی در گاه آسمان جاه  
ممدوح بوده است. عبدی با وصف «شب دجلوی همچون موی دالدار» شروع می کند که  
بی خوابی بر او غالب بوده است خواب می بیند که پادشاه صفوی «چراغ دوره آل محمد»  
«به بزم جنت آئینم طلب کرد» به حال لطفهای بس عجب کرد»

عبدی «باغات جانب شرقی» را بتفصیل نامیده و تصریح نموده است که بشماره  
چهارده باغ بوده است چنانکه فرموده :

درین سو چارده باغ است معمور	ز انواع فواکه گشته پر نور <sup>۱</sup>
-----------------------------	--



آنگاه اسامی هر یک را با مختصر توصیفی در یک یا دو بیت آورده است بدین قرار :

- ۱- باغی که نذر امام هشتمین است
- ۲- باغ علی سبزواری
- ۳- باغ جنان (که تالار رفیعش در میان است)
- ۴- باغ مراد (که از باغ ارم صدره زیاد است)
- ۵- باغ حسن بیگ
- ۶- باغ عبدالله خان (که بر مسند قراخان زمان است)
- ۷- باغ بدرخان
- ۸- باغ قورباشی
- ۹- باغ شمس الدین علی سلطان
- ۱۰- باغ انگور (مزین گشته از انواع انگور)
- ۱۱- باغ حاجی آقا
- ۱۲- باغ گلزار
- ۱۳- باغ فرخزاد بیگ
- ۱۴- باغ قطب الدین جامی

باید دانست که در کتاب درباره این باغهای چهارده گانه چنین آمده است :

درین سو چارده باغست معمور زانوار و فواکه گشته پر نور  
ولی گویا صحیح مصراع دوم همان « ز انواع فواکه گشته پر نور » باشد بصورتی که  
در فوق دیده می شود .

شاعر درباره « عمارات و باغات جانب غربی » پنج بیت بیشتر نیاورده و بهمین  
اندازه قناعت ورزیده است که :

درین جانب عمارات است بسیار از آن کمتر بباغ افتد سرو کار



چو افلاکش بود نه باغ معمور همه با نام سرکارانش مشهور  
 ولی تنها نام باغ بهرام میرزا را (در آنجا خانه شروانی و حوض) بصراحت آورده  
 است. عبدی در مثنوی «دوحة الازهار» مطالبی در باره خود آورده است که دل  
 خواننده را به حال او می‌سوزاند. مطالبی است که می‌توان در دهان هر شاعر قصیده‌ساز  
 و مداحی نهاد. تمام امید و آرزویش به عنایت احتمالی سلطان بسته است و حتی شبها  
 در همین زمینه خوابهای پریشان می‌بیند. می‌گوید:

مرا مداحی این خانواده هوس دردل هوا در سر نهاده  
 خدا داند که اندر هیچ حالی ندارم زین توقع جاه و مالی  
 همین است آرزویم گاه و بیگاه که باشد بر سر من سایه شاه  
 عبدی سایه سلطان را ضامن «جاه و مال» می‌داند و چشم بدرگاه شاهی دوخته  
 ساعت شماری می‌کند که کی طایر اقبال بر شانهاش فرود آید و از انتظار غم افزائی که بقول  
 خودش «سی سال» و سوسه عذاب جاننش بوده است او را رهائی بخشد. می‌گوید:

«اگر اقبال کارم را برآرد غم سی ساله‌ام را بر سر آرد»

می‌گوید اگر «کند شاهنشاه اقبالی بسویم»

ز مژگان پای سازم تا به درگاه بدیده همچو انجم بسپرم راه  
 شود بر تن پری هر تار مویم کنم پرواز و اوج قرب جویم  
 به مجلس درروم لرزان تراز بید نهاده بر سر دل دست امید  
 افسوس که کسی در فکر شاعر درویش و بینوا نیست و شاعر با آنکه بصراحت  
 هرچه تمامتر اقرار دارد:

که من کهنر گدای کوی شاهم نهاده رو چو خس بر خاک راهم  
 گدای کمترینم گر در این کوی ولی بیش از همه هستم دعاگوی

باید صبر را مانند همه درماندگان پیشه سازد و از یأس بنالد. آن وقت است  
 که می‌نالد و اینجاست که دل را می‌سوزاند و خواننده شکر خدا را بجا می‌آورد که شاعر



قصیده ساز درگاه بزرگان نیست . عبدی می گوید :

ز کار خویشان دل سرد گشتم	از آن معنی سراسر سرد گشتم
دلی دارم کنون لرزان تر از بید	ازو یک نیمه بیم و نیمه امید
سرانجام برایش مژده می آورند که پادشاه نامش را بر زبان آورده است . می گوید :	
در این ایام کاقبالم مدد کرد	شه دین لطفهای بی عدد کرد
شهنشه یافت حالم را به الهام	طلب فرمود شعرم را به پیغام
بنظم وصف باغم کرده مأمور	نمودم نسخه ای زین پیش مسطور
آن وقت شاعر گذشته را یک باره فراموش می کند و به رسم معهود شاعران	
به رجز خوانی می پردازد و می گوید :	

من این طرز مجدد ساز کردم	دری از باغ معنی باز کردم
ولی درّی که از این پیش گفتم	به بحر « مخزن الاسرار » گفتم
در آن بحر متین سحر بنیاد	نمی گنجید نام « جعفر آباد »
و به همین علت بحر دیگری را اختیار نموده است و مدّعی است که :	

به باغ نظم من بستم چنین مرز

پس از من گفت هر کس ، گفت این طرز  
 باوجود تمام این مقدمات شاعر مدّعی است که چشم به عطای سلطان ندوخته  
 بوده است و خطاب به خواننده می گوید :

تو می دانی که این درها که سفتم	یکایک محض حق و صدق گفتم
چرا نباید باور کرد . بهتر است بگوئیم ان شاء الله گریه است و اعمال مؤمنان را حمل به صحت نمائیم و ببینیم شاعر باز چه می گوید :	

شه سیّاره جیش مهر مسند	چراغ دوره آل محمد
به بزم جدّت آئینم طلب کرد	به حالم لطفهای بس عجب کرد
شاعر از کیفیات این الطاف بی پایان حرفی نزده است ولی داستان دیگری را بدین قرار بر ایمان حکایت می کند :	



در این اثنا شه خورشید سیما به سیر بام قصرم کرد ایما  
 سخن از قصر «جهان نما» در «جعفر آباد» در میان است که «بر سر در جانب  
 میدان اسب» ساخته شده بود. پادشاه راه بام قصر را پیش می گیرد و عنایت و ذره پروری  
 سلطان به جانی می رسد که به قول شاعر :

«اشارت شد که در سلک غلامان

به خدمت بر زخم من نیز دامان  
 و شاعر شکر پروردگار را بجا می آورد که در سلک بندگان و غلامان منظور نظر  
 خسروان گردیده است و با یک دنیا تبختر و سر بلندی می بالدد که :

من اندر پی روانه پایه پایه چنان کاندر پی خورشید سایه  
 مرا چون این سعادت شد میسر نمی کردم ز بخت خویش باور

شاعر در این موقع در وصف آن قصر و آن بام بیتی دارد که معنایش بر راقم  
 این سطور درست معلوم نگردید و از قرار معلوم نکته ای است که بر همه معلوم و تنها  
 بر من مجهول است. شاعر در این بیت :

بر آید هر که بر بامش در ایام شود ظاهر بر او راز نهم بام  
 و نفهمیدم منظور از «نهم بام» کدام بام است.

اکنون شاعر با تفاخر از کارها و آثار خود سخن می راند و می گوید :

«نهادم از معانی گنج بر گنج»

و به موجب بیت زیر مدعی است که بیش از چهل هزار بیت سروده بوده است  
 و از جاکه عین حقیقت نباشد.

خطاب ذهنی به پادشاه صفوی می گوید :

دُر نظم که بیش از چهل هزار است

ز باران عطایت آبدار است

آنگاه به شمردن آثار منظوم خود می پردازد :



نخستین کز قصاید می‌زدم دم      شدم در منقبت گوئی مسلّم  
پس آنکه چون زدم از مثنوی سر      نهادم نخستین اندر برابر  
نظامی را و خسرو را دگر بار      حیاتی تازه بخشیدم ز اشعار  
شاعر در اینجا اظهار تأسف از کرده خود می‌نماید و می‌گوید :

« که من بعد از حکایت‌های کاذب »

تصمیم گرفتم که :

« ببندم لب به یمن فکر صائب »

دروغی چند را ناگفته گیرم      دری چند دغل ناسفته گیرم  
ظاهر آن موقع تخلّصش « نویدی » بوده است و از آن پس تغییر تخلّص داده  
چنانکه خودش می‌گوید :

به استغفار چون تدبیر کردم      تخلّص بعد از آن تغییر کردم  
چنان می‌نماید که وجودش دستخوش تحوّل گردیده بوده است . می‌گوید :  
ز تاریخ و حکایت گشته دل‌سرد      شدم توحید گوی از جوهر فرد  
کتاب حکمت آئین ساز کردم      حقایق را بیان راز کردم  
و کارهای خود را می‌شمرد و از « دفتر درد » و « طرب‌نامه » و « فردوس » (در جواب  
« بوستان » سعدی) سخن می‌گوید و می‌افزاید که :

پس آنکه در اصول دین به اشعار      ز انوار تجلّی گفتم اسرار  
و توضیح می‌دهد که :

به هر نوبت که رایات معلّا      به آهنگ سفر شد راه پیمّا  
یکی زین نامه‌ها می‌کردم آغاز      تماش کرد می چون گشتمی باز

پس معلوم می‌شود که در مسافرت‌های شاهانه از ملتزمین رکاب بوده است و در  
طی هر مسافرتی فرصت را مغتنم شمرده منظومه‌ای می‌ساخته است و در اینجا شاعر از  
آثار دیگر خود بنام « حقایق نامه » (و شاید « حقیقت نامه » و « سبع المثانی »



سخن می راند و در نظر دارد که آن را بر سلطان صفوی عرضه دارد و می گوید به عنوان «تصحیح و اصلاح» عرضه خواهم داشت.

وگر خود طالعم باشد مددکار  
و امیدوار است که شاید  
به اصلاحش شود دریا گهربار

شود سیم و زرم از سلّه شاه  
به معنی رشک مهر و غیرت ماه  
افسوس که می ترسد آثارش شایسته درگاه پادشاهی نباشد و می گوید درجائی که  
جهان را آسمان در شیشه کرده  
به دست حاجب بارش سپرده  
ران ملخ در آن بساط خسروانی چه قدر و منزلی می تواند داشته باشد.

در همین جا شاعر به وصف بارگاه شاهانه می پردازد و می گوید:  
همه مجلس نشینان یگانه  
به فن خویش بی مثل زمانه  
و در معرفی اهل مجلس سلطانی ابیات بسیاری دارد که از آن جمله است:  
ز یک سو جای «نوبنیان» اعظم

به حشمت هر یکی فرمانده جم  
افسوس که منظور شاعر از «نوبنیان» بر نگارنده معلوم نگردید و شاید مقصود  
«ستاره شناسان» باشد والله اعلم.

همه فرمانده اطراف و اکناف

به زیر مهر ایشان قاف تا قاف

ز دیگر سوی «اهل دانش و دین»

مکان برجای خود هر کس به تمکین

نشسته «صدر عالی» شان مقدم

به صدر مجلس خاقان اعظم

کشیده صف فقیهان خردور

همه رونق ده شرع پیمبر



دگر یکک بی بدل چون عقل اوّل

« عماد دین » امین وحی منزل

دگر یکک « فیض » بخش ملک و مملّت

ازو روشن چراغ دین و دولت

دیگر یکک « قطب » گردون معانی

دقایق سنج امر از نکته دانی

صفی دیگر حکیمان خردمند

به حکمت صد ارسطو را زبان بند

سؤال شاه را یکک یکک مهیا

صدفها بهر دُر حاضر به دریا

گریزگاه شاعران پس از مدّاحی دعاگوئی است و شاعر ماهم پس از وصف آن

مجلس شاهانه مدح و ثنائی که ورد زبان شعرای مدّاح و ثناگوست به دعا می پردازد

و حتی خواهر پادشاه را هم فراموش نکرده است آنجا که می گوید :

« به آن همشیره اش کز شیرۀ جان      بپایش می فشاند آب حیوان »

و داستان را با این بیت پایان می رساند

« به چشمم آب می گردد چو انجم      ترحم کن ، ترحم کن ، ترحم »

والحقّ که این قبیل شعرای شوربخت مستحقّ ترحم هم هستند .

عجبا که با این همه سوابق باز شاعر از رجزخوانی که رسم و شیوه بسیاری از

شاعران است خودداری نتوانسته است و در حق منظومه خود می گوید :

« اگر شاهم درین معنی دهد روی      شود چون صد نظامی را ورق شوی »

ابیات عبدی را که در طیّ همین گفتار آمده است می توان نمودار صبع و ذوق و

طرز و سبک شاعری او قرار داد . طبیعی دارد ساده و روان و رویه مرفته دلپسند ولی

گاهی نیز طایر خاطرش اوج می گیرد و مضامین مخصوصی بیرون می ریزد که نشانه قدرت



شاعری اوست در وصف «باغ حرم» داد سخن را داده است و به تفصیل از چگونگی ساختمان و حوضها و فواره‌ها و درختها و گلها و میوه‌ها صحبت داشته است که بسیار خواندنی است و شاهدگویائی است بر حدت ذوق و توانائی بیانش و از آن جمله مثلاً درباره صافی آب از این قبیل دارد :

زلالش از کمال پاک چهری	زمین را داده میمای سپهری
زلالش ته نما همچون خوی یار	تهش همچون دل آئینه آثار
اثر کرده زلالش در دل سنگ	زجویش عیش بر آب خضر تنگ
فتد گری المثل سوزن در آن آب	شود در شب از او اعمی نشان یاب

که با وجود تکرار کلمه «زالال» باز ابیات بی لطف و رقتی نیست.

ناگفته نماند که کتاب «دوحة الازهار» با آنکه «جدول اصلاحاتی» هم دارد ولی باز خالی از اغلاطی که در این جدول نیامده است نمی باشد و گذشته از این جدول فهرست بسیار سودمندی هم از «نامها و القاب کسان و جایها و ستارگان» و فهرست دیگری از «مصطلحات» و باز فهرستی از «واژه‌های مختلفه» و فهرستی هم از «نامهای کتب» که در «دوحة الازهار» آمده است دارد که بر بها و سودمندی کتاب مبلغی می افزاید. بر ما ایرانیان است که از تمام کسان دانش پرثوه و با همت و از تمام ادارات رسمی و غیر رسمی که در تهیه و نشر این کتاب مستطاب بذل توجه فرموده اند قلباً سپاسگزاری نمائیم.

عبدی بیک منظومه سودمند و آموزنده و با ارزش خود را با این بیت به پایان رسانیده است :

«همیشه این بنا معمور بادا      حوالیش از حوادث دور بادا»

و ما نیز ایران زمینی را که ازین نوع عبدی بیک‌های با ذوق و باطبع و با همت و خیرخواه و دانش پرور و دانشمند زیاد داشته است در نظر گرفته و با همین دعا این گفتار را به پایان می‌رسانیم.



## دستورنویسی در دوره تنظیمات

از

صائمه اینال صاوی

در دوران عثمانی که دوران اهتمام و توجه به زبان فارسی بود نمی توان تاریخ تألیف نخستین دستور زبان فارسی را محدود کرد . در نیمه اول قرن دهم هجری دستوری معتبر به نام قواعد الفرس تألیف یافته که مؤلف آن کمال پاشا زاده می باشد و بادر نظر گرفتن اینکه کمال پاشا زاده در سال ۹۴۰ وفات یافته می توان گفت که قدیمی ترین نسخه قابل اعتماد همین قواعد الفرس می باشد . اگر به تاریخ دستور زبانهای که در فهرست کتابخانه های ترکیه موجود است رجوع کنیم ثابت می شود که تمام نسخه های موجود از تاریخ تألیف قواعد الفرس تا سال ۱۳۲۸ نوشته شده است .

مصطفی ابن ابی بکر سیواسی مؤلف المفاتیح الدریة فی اثبات القوانین الدریة ، عبدالله صلاح الدین متخلص به صلاحی مؤلف شرح قواعد فرس و مفاتیح دریة و وحی سلیمان بن ابراهیم و دیگران مؤلفانی بودند که تألیفاتشان به دو منظور بوده :  
اولاً از نظر دینی که زبان فارسی مانند عربی زبان اهل بهشت است .  
ثانیاً از نظر عرفانی که برای خواندن آثار صوفیان و عرفاء بوده است .  
و اما روش تألیف ایشان همان روش ابن مالک در الفیه می باشد .

اسم و فعل ثم عرف الکلم

کلامنا لفظ مفید کاستقم

و جمله همان جمله اسمیه است .

ان قلت زید عاذر من اعتذر

مبتدا زید و عاذر خبر

یعنی صرف و نحو عربی را معیار و مقیاس قرار می دادند . مؤلفان این دوره از



درک طبیعت زبان فارسی دور بودند . این روش در تألیف دستور زبان فارسی تادوره<sup>۱</sup> تنظیمات ادامه داشت . در سال ۱۲۵۵ که آغاز دوره<sup>۲</sup> تنظیمات می باشد دستور زبان رو به بساطت و سادگی نهاد و یک دیدگاه نو در تألیف آن پدیدارگشت .

اکنون برای روشن شدن مطلب باید کلماتی چند در باره<sup>۳</sup> تنظیمات گفته شود . تنظیمات یک رستاخیز ارادی برای تغییر اوضاع در دولت عثمانی و تبدیل نابسامانی و اضطراب در آن به بهبودی و پایداری و ثابت کردن صلاحیت آن دولت برای زیستن . این جنبش از قرن یازدهم هجری شروع شد و به سال ۱۲۵۵ در زمان سلطان عبدالمجید صورت کامل آن را بخود گرفت .

ابتدای دوره<sup>۴</sup> تنظیمات معلوم است یعنی به سال ۱۲۵۵ که اعلام فرمان سلطانی معروف به خط<sup>۵</sup> همایون گلخانه می باشد ولی در باره<sup>۶</sup> تاریخ پایان آن چهار رأی مختلف وجود دارد .

اول تاریخ ۱۲۸۷ که تاریخ وفات علی پاشای باشد بعد ۱۲۹۲ یعنی اعلام مشروطیت اول و ۱۳۲۴ اعلام مشروطیت دوم و ۱۳۲۸ پایان امپراطوری عثمانی ولی ما تاریخ ۱۲۹۲ را بر دیگران ترجیح می دهیم این هم بنام یک سیستم درست تر و علاوه بر این تنظیمات فرهنگی تا به این سال ادامه دارد .

این جنبش شامل همه جنبه های زندگی و صمناً جنبه<sup>۷</sup> فرهنگی اعم از مدارس علوم و به خصوص زبان که موضوع بحث ما است .

از جمله اصلاحات فرهنگی احتیاج به یک مکتبی بود که در آن علاوه بر زبان خارجی علوم دیگر نیز تدریس شود بدین منظور مکتبی بنام « مکتب معارف عدلیه » تأسیس شد یکی از مواد مقررات مکتب این بود که آنها که می خواهند به استخدام دولت در آیند باید عربی ، فارسی ، هندسه ، جغرافیا ، تاریخ ، علوم سیاسی و زبان فرانسه را یادگیرند این مواد نشان می دهد ضرورت تحوّل ریشه داری را که هدف تنظیمات بود . واقع این است که تنظیمات افکار مردم را دگرگون کرد و فکر آنها را از انحصار در



تمدن شرقی به تمدن غرب کشانید. وقتی که تنظیمات شروع شد مدارس قدیم مانند «صحن ثمان» که سلطان محمد فاتح بعد از فتح استانبول روی خرابه‌های کلیسای حواریون برپا کرد و مدت چهارصد سال وظیفه خود را انجام می‌داد به تدریج از بین رفت این مدارس که از لحاظ تشکیلات و ذهنیت معارف مثل فرهنگ عرب بود بعد از تنظیمات این تبعیت مطلق تعصب‌آمیز برای ریختن همه چیز در فرم و قالب عرب از بین رفت. و گشادگی فکر و میل تجدد و ترقی در آن حاصل شد و درحالی که قبلاً اغلب مؤلفان در نوشته‌های خود به قسمتی از صرف و نحو توجه داشتند حالا زبان در حد خود بعنوان علم قائم بالذات در نظر گرفته شد و حالا ملاک اقتضای یاد گرفتن زبان دیگرگون شد و بعد از اینکه در دین و عرفان تنها محصور بود به دین و دنیا اعم از اجتماع، اقتصاد نظام و فرهنگ وسعت یافت. و حالا زبان برای خود زبان لازم بود. پس تنظیمات ضرورتی را که سبب تحوّل در دستورنویسی بود بوجود آورد.

اکنون مجموعه کتاب‌های دستور زبان که در دوره تنظیمات تألیف یافته و در دسترس ما می‌باشد به ترتیب سال چاپ ذکر می‌شود تا بتوان تحوّل را که از این دوران پدیدار گشته نمایان ساخت.

- ۱- تصریفات فارسیه تألیف سیدحافظ عثمان وهبی بن ابراهیم بولودی که به زبان ترکی به سال ۱۲۶۷ هجری نگاشته شده.
- ۲- قواعد فرسیه و نظام الکلام تألیف علی بن محمد الچالی به زبان عربی در سال ۱۲۶۹. به چاپ رسیده.
- ۳- تفسره فارسی تألیف سید محمد جمال الدین بن سید محمد علی فتحی الرسجفی که به زبان ترکی به سال ۱۲۸۱ هجری به چاپ رسید.
- ۴- در القواعد الفارسی تألیف عثمان الطرسوسی بن خلیل به زبان ترکی در سال ۱۲۸۵ تألیف یافت.
- ۵- گلزار قواعد فارسی تألیف حافظ ابراهیم به زبان فارسی به سال ۱۲۸۹ به چاپ رسید.



۶- دستور سخن مؤلف آن حبیب اصفهانی به زبان فارسی در سال ۱۲۸۹

نوشته شد .

۷- قواعد لسان فارسی که مؤلفش معلوم نیست به زبان ترکی در سال ۱۲۹۱

تألیف شد .

همه این کتب کم و بیش خود نمایانگر پیشرفت و تحول که در دستور نویسی حاصل شد هستند و هر کدام از آنها نمونه‌ای از پیشرفت خواه در شکل و خواه در موضوع می‌باشند و برای اینکه جوانب پیشرفت آنها گفته شود نمونه‌ای از آن را می‌آوریم .

مؤلف کتاب قواعد لسان فارسی رأی بخصوص درباره صرف و نحو و یاد گرفتن

آن دارد و می‌گوید :

یاد گرفتن زبان بدو طریق می‌باشد : یکی عملی و دیگری علمی .

طریقه عملی یاد گرفتن معنی کلمات زبان خواه مفرد خواه مرکب از راه شنیدن و بیان عقیده خود برای دیگران و استفاده از جواب آنان می‌باشد و از اینجا است که قدرت در زبان حاصل می‌شود . اما از این طریقه نمی‌توان برای نوشتن و تحریر استفاده کرد .

طریقه دوم که علمی است عبارتست از اینکه تنها کلمات مفرد مستعمل زبان باماده اصلی آن استماع شود یا از کتب لغت استنباط گردد و بعداً بدون استماع ، کلماتی که از آن ماده مشتق می‌شود و انواع مرکبات و تصریف و ترکیب سبب وجود ملکه استخراج و استنباط گردد و با تمرین چه شفاهی و چه تحریری برای استفاده از این زبان کسب اقتدار شود . از این نظر طریقه علمی از طریق عملی اشرف و انفع است . برای طریق علمی اصول و قواعدی وضع و بیان شده اگر چه به آن از یک جهت علم صرف و از جهت دیگر علم نحو اطلاق شده و چون این دو علم در زبان عربی به غایت کثیر است برای تمایز از یکدیگر بطور رساله جداگانه تألیف شده ولی در زبان فارسی



ملاحظه می‌شود که یک‌وجه شامل هر دو می‌باشد و مجموع این دو یک‌علم بشمار می‌رود و این بنده عا‌جز نیز همان‌طور کرده‌ام .

این کتاب دارای دو جزء است یکی صرف و دیگری در امثله مختلف فارسی .  
 جزء اوّل دارای مقدمه‌ای در علم صرف ، مصدر ، فعل ، شبه فعل ، اسم ، صفت ،  
 نایب اسم ( صفایر و مبهمات ) ، ادوات و فصلی در بیان مرکبات که عبارت از انواع  
 جمله است می‌باشد .

راجع به اشتقاق چنین گوید : فعل مضارع مانند فعل ماضی از مصدر مشتق  
 می‌باشد و آن به حذف نون مصدری و ساکن کردن دال و قلب « تاء » به « دال » و مفتوح  
 کردن ماقبل دال . . . الخ می‌باشد .

و در ادامه آن چنین گوید : « امر حاضر با حذف دال آخر مضارع و ساکن  
 کردن حرفی که ماقبل آن است درست می‌شود و به اوّل آن « باء » مکسوره می‌افزایند » .  
 اما خاتمه کتاب عبارتست از تبدیل حروف بیکدیگر که برای نخستین بار بیک  
 ناحیه حقیقی از طبیعت زبان فارسی مواجه می‌شویم .

« بامقایسه آثار این دوره با آثار دستورنویسان قبل از تنظیمات آشکار می‌شود که  
 تحوّل بزرگ در شکل تألیف و مقصود از آن بوجود آمد .

اوّل : انتقال تألیف از زبان عربی به زبان عثمانی و گاه به فارسی سبب شد که همه  
 طبقات مردم اعم از عالم نحوی و ادیب دست به تألیف بزنند و لشکری و کشوری هم  
 در این راه با آنان همگام بشوند .

دوم : قصد از تألیف رفع نیاز مدارس نو و برای خدمت به نسل نوین بود و لذا  
 سطح تألیف هم سطح فهم این مدارس بود و منظور این نیست که تألیفات بزرگ و در  
 سطح بالاتر وجودنداشت بلکه دستورهای مفصل و جامع هم بود ولی مختصر و خلاصه  
 آنها هم وجود داشت .

سوم : چاپخانه هم در تحوّل کتاب از لحاظ شکل و کتابهایی که باشیوه و اسلوب  
 فنی و نو بوجود آمد اثری بسزا داشت .



چهارم : روش تألیف هم از روی روش های نوین نباشد و مطالب بصورت سؤال و جواب در کتابها معمول گردید و تمرینات و تکالیف آورده شد و مشارکت درس میان استاد و شاگرد بصورت عملی در آمد و بیم گم شدن در کتابهای قدیم از بین رفت و شاگرد از صورت تجریدی ذهنی صرف بصورت ممارسه عملی و شرکت با استادش در حرف زدن و حل تمرین ، زبان را تلقی کرد .

پنجم : تألیف در این دوران تنها منحصر به دستور نیست و این نحوه عملی وسعت یافت تا اینکه تألیفات بخصوص برای نصوص و تمرین شاگردان بر این نصوص و دستور زبان آن بوجود آمد . بلکه تألیفات دیگری در کتب مخصوص به نصوص و آثار ادبی از همه دورانها و حتی در تاریخ ادبیات فارسی هم تألیف شد و همراه کتب دستوری منتشر گردید .

این روش و طرز تألیف تحول یافته پایه حقیقی زبان فارسی را بوجود آورد که تا به امروز در تدریس و تألیف مورد استفاده ما هست و اثر آن در پیشرفت یاد گرفتن زبان فارسی آشکار است .

دکتر صائمه اینال صاوی

دانشگاه آتاترک - ارزروم - ترکیه



## تدریس فارسی در دوره دبیرستان

از

دکتر سید جعفر شهیدی

این بنده از مهر ماه سال ۱۳۳۰ تا امروز در دوره‌های اول و دوم دبیرستانها و دانشکده ادبیات و علوم انسانی و بعضی مؤسسه‌های آموزش عالی فارسی درس گفته‌ام. در این بیست و چهار سال نوشته‌های بسیاری از استادان و دبیران زبان و ادبیات فارسی را خوانده و سخنان آنان را شنیده و با آنان گفتگو کرده‌ام. پس آنچه در اینجا به عرض می‌رسانم اندیشه‌ای خلق الساعه نیست که فقط برای رفع تکلیف این مجلس نوشته شده باشد.

در نخستین سال درس گفتن، متوجه شدم درس دادن کتابهای فارسی دبیرستانی بر فرض هم خوب تدریس شود و دانش آموز مطالب آن را خوب فراگیرد، ثمر عملی نخواهد داشت. آن روزها چون خود تجربه نداشتم و از دیگری هم پرسیده بودم، نقص کار را می‌دیدم اما علت و راه برطرف کردن آن را نمی‌دانستم. درست بخاطر دارم در کتاب اول دبیرستان قطعه‌ای بود از رساله لغت موران سهروردی. این قطعه معنی دقیق عرفانی داشت، که درك آن برای بسیاری از درس خوانده‌ها و شاید خود بنده آسان نبود تا چه رسد به شاگردی که فقط شش سال درس مقدماتی خوانده است. و باز در آن کتاب شعری بود از ایلاقی شاعر معروف نخستین دوره شعر فارسی:

امروز اگر مراد تو بر ناید      فردا رسی به دولت آبابر

از دانش آموز پرسیدم دولت آبابر یعنی چه؟ گفت آب آورده یعنی بدون زحمت بدست آمده. او حق داشت معنی ترکیب را نداند زیرا (بر) تأکید ساها بود که در زبان



فارسی بی بر شده بود . و باز دیدم که بعض معلّمان فارسی این شعر را که :  
نقاش چیره دست است آن ناخدای ترس

عنقا ندیده صورت عنقا کشد همی

ناخدای ترس را به صورت اضافه می خواندند و ترسناک و مهیب معنی می کردند  
اینجا هم حق با آنان بود زیرا در زبان متداول آنان منفی خدای ترس خدای ناترس بود  
و طبعاً متوجه قلب مکان بخاطر ضرورت شعر نمی شدند .

از کشمکشها و اختلاف نظر ها که بر سر تفسیر بیت های مشکل ناصر خسرو و  
غزل های حافظ و قصیده خاقانی و عبارت نظامی عروضی و بعض بیت های بوستان و  
حدیقه سنائی پیش می آمد سخنی نمی گویم . همه استادان محترم بیشتر و بهتر از بنده وقوف  
دارند . از خود می پرسیدم آنچه معلّمان ما در معنی کردن آن متفق نیستند چرا به شاگرد  
بیاموزیم و ذهن او را پریشان کنیم . دانش آموزی که خواندن و نوشتن عبارت های ساده را  
به درستی نمی داند چرا مکلف است معنی این عبارت نظامی را از گفته ابوسهل مسیحی  
بداند « که تسیر من در این دو روز به عیوق می رسد و او قاطع است » امروز چه کسی  
به طالع عقیده دارد و اگر عقیده دارد طالع گیری که قاطع را از غیر قاطع بشناسد کیست  
و بر فرض که شناخت فایده آن چیست .

از آن تاریخ پیوسته با دوستان فاضل و دبیران ارجمند گفتگو کردم چه آنان که  
مستقیم با دانش آموزان سروکار داشتند و چه آنان که این معلّمان را می پروراندند ،  
سرانجام بدین نتیجه رسیدم که اگر بناست فارسی آنان چنان درس داده شود که ثمر عملی  
داشته باشد باید آموزش زبان فارسی را از ادبیات فارسی جدا کرد .

در سال ۱۳۴۹ در کنگره ای که وزارت فرهنگ و هنر ترتیب داد ، یکی از  
موضوع های سخنرانی بحث در چگونگی آموزش زبان فارسی بود ، در آنجا بنده بعض  
نقائص کتاب های فارسی دبیرستانی ، و نیز توجه نداشتن به هدف اصلی یعنی آموختن زبان  
فارسی را نشان دادم و عبارت های متکلف و مغلق و بی فایده را که در ضمن کتاب



آمده بود و شاگردان رشته ریاضی و طبیعی مکلف بدانستن معنی آن بودند شاهد آوردن و گفتم اگر شاگرد رشته طبیعی ندانست «حشیه های ممسک» یعنی چه گناه او چیست؟ نیز آنچه معنی آن روشن است اما به کار نمی آید چنین است.

سال دیگر در کنگره ای که وزارت علوم و آموزش عالی بمنظور بحث در آموزش زبان فارسی در سطح های مختلف ترتیب داد گفتم «به عقیده بنده عاملی که سبب شده است آموزش فارسی در حوزه دبیرستانها به نتیجه مطلوب نرسد این است که سالهاست نویسندگان ما به زبان فارسی به دیده هنر نگریسته اند نه بعنوان وسیله ای برای پیشرفت زندگی. کتابهای فارسی دبیرستانی ما هر دو سال یا هر سه سال یکبار از نو نوشته می شود اما بنیاد آن، کتابهایی است که در حدود پنجاه سال پیش نوشته شده، این کتابها برای چنان روزگاری مفید بود اما برای امروز فائده ندارد، آن روز ده درصد مردم به مدرسه می رفتند و فارسی می خواندند برای آنکه ادبیات بیاموزند و معنی شعر شاعران گذشته را بدانند. پس گنجاندن غزلهای مولوی و عبارتهای مرزبان نامه و کلیله در چنان کتابها چندان بی جا نمی نمود. اما رفته رفته با فراوان شدن دبستان و دبیرستان در شهرها و روستاها نود درصد دیگر پیدا شده اند که فارسی می خوانند تا از آن بعنوان وسیله برای گذران زندگی استفاده کنند. در چنین موقعیتی ضرورت دارد ادبیات فارسی از زبان فارسی جدا گردد. زبان فارسی به آموزشگاههای پیش از دانشگاه و غیر ادبی مخصوص شود و ادبیات فارسی را به عهد دانشجویان رشته ادبیات بگذارند. و چون کتاب فارسی راهنمای در همان روزها منتشر شده بود، درباره آن گفتم «متأسفانه کتاب فارسی سال اول راهنمایی نیز از این ضعف تألیف برکنار نیست. در این کتاب مطالب حاجی آقا صادق هدایت و ترجمه نامه نهر و منطق الطیر عطار و زاغ و کبک جامی در کنار هم قرار دارد و انصاف باید داد که دانستن معنی شعرهای جامی و عطار با همه زیبایی برای دانش آموزان دوره اول راهنمایی آسان نیست و ضرورتی ندارد. امسال که کتابهای فارسی دوره راهنمایی منتشر شد هر سه جلد را از آغاز تا پایان



خواندم و باید بگویم که مؤلفان در تألیف این سه کتاب بیشتر از دیگر کتابهای فارسی که در گذشته نوشته شده است به هدف اصلی یعنی آموختن زبان فارسی توجه داشته اند . به محتوی کتاب کاری ندارم ، چه شاید و بلکه به یقین قطعه هایی از نظم و نثر از گذشته و امروز می توان یافت که از جهت معنی و تناسب آن با زندگی فعلی برتر از بعضی مطالب این کتابها باشد .

بنظر بنده آنچه که در این کتابها و کتابهای دوره ابتدائی نوشته می شود خواه از آن پیشینیان باشد و خواه نوشته نویسندگان امروز ، نظم باشد یا نثر ، باید یک هدف را دنبال کند . آموزاندن زبان فارسی فصیح و بی تکلف . باید تصور کنیم که قسمت عمده این دانش آموزان پس از پایان سال سوم راهنمایی به کارهای عملی می پردازند . نه آنکه دنبال ادبیات می روند . پس باید توانائی آنان در زبان فارسی چنان باشد که نوشته ساده را بدون زحمت بخوانند و معنی آن را دریابند و نیز هرگاه در جایی کاری بعهده گرفتند و خواستند از کار خود گزارشی آماده کنند یا نامه ای در خصوص کاری بنویسند نوشته آنان با عبارت فصیح و بی غلط ، جمله های آن درست و گویای غرض نویسنده باشد . اگر شاگرد سال سوم دوره راهنمایی قصیده های خاقانی و غزل های حافظ و عبارت کلیله و مرزبان نامه را از بر کند و نتواند چنین نامه ای یا گزارشی بنویسد آن دانش آموز ، فارسی را چنانکه لازمست فرا نگرفته ، پس چه بهتر بود که مؤلفان محترم وقتی داستان زاغ و کبک جامی را خلاصه می کردند این بیت را نمی آوردند که :

هم حر کاتش متناسب به هم      هم خطواتش متقارب به هم

زیرا دانش آموز بر فرض هم که تحصیل خود را ادامه دهد اگر به رشته ادبی نرود تا پایان زندگانی کلمه خطوات را نخواهد خواند و نخواهد شنید مگر اینکه به قرآن خواندن عادت داشته باشد که در آنجا « لاتتبعوا خطوات الشیطان » را خواهد دید و نیز لغت ها و ترکیب هایی مانند : قاصدان مسرع ، ثغر خراسان ، غایت اندیش ، نزل ، منهی ، مستقر ، غزا ، یمن وفاق ، منازل حکام ، و مانند آن را که خوشبختانه فراوان نیست بهتر بود نیاورند .



موضوع دیگر در این کتاب نکته‌های دستوری است ، مثلاً درباره جمع عربی و یا مفرد جمع عربی نوشته‌اند :

جمع عربی کلمه‌های زیر را پیدا کنید : علم ، وقف ، مقصد . اثر باید عرض کنم که جمع این کلمه‌ها در زبان فارسی : علم‌ها ، وقف‌ها ، اثرها و مانند آنست . و ما در زبان فارسی دو علامت جمع بیشتر نداریم ، برای یکبارهم که شده باید شجاعت بخرج داد و این مشکل را گشود و گفت جمع مکسر عربی از نظر ما مفرد است ، هر چند پذیرفتن آن برای کسانی دشوار بنظر می‌رسد . و یا آنکه از آوردن عباراتی که چنین جمع‌ها در آن به کار رفته‌اند ، صرف نظر کنند و یا جمع‌های مکسر آن را به جمع فارسی برگردانند . آموزاندن عروض و قافیه و وزن شعر را هم بهتر است برای دوره بعد یعنی دوره اختصاصی بگذارند ، دوره‌ای که دانش آموز رشته خود را مشخص می‌کند و بدنبال ادبیات می‌رود .

حالا می‌خواهم به نکته دیگری اشارت کنم و آن این است که در این کتابها گاهی سخن از این است که فلان کلمه عربی است . بنظر بنده ( و این نظر را بارها گفته‌ام و نوشته‌ام ) ما در زبان فارسی که امروز بدان می‌نویسیم و سخن می‌گوئیم کلمه عربی نداریم ، آنچه از عربی در فارسی دیده می‌شد ترکیباتی بود مانند : مه‌امکن ، لدی‌الورود ، کائنا ما کان ، بلغ ما بلغ ، کان لم یکن ، که در شرایط خاصی به زبان فارسی درآمده بود و چون با طبیعت زبان سازگاری نداشت ، نویسندگان و گویندگان آنها را به کار نبردند گمان دارم تنها « کان لم یکن » باقی است که آن هم کان لم یکن است . اما آن کلمه‌ها که از دوره حکومت خاندان لیث تا امروز در زبان فارسی به کار می‌رود فارسی است هر چند از ریشه اوستائی و پهلوی نباشد ، بی‌گذرنامه هم به زبان فارسی نیامده‌اند ، جواز درآمدن آن به کار بردن رودکی ، فردوسی ، منوچهری ، فرخی ، سعدی ، حافظ و سرایندگان و نویسندگان امروز است .

در این جا بیش از این سخن را به درازانی کشم آنچه را باید گفت گفته‌ام و نوشته‌ام . امیدوارم مؤلفان کتابهای درسی بیش از پیش در کار خود موفق باشند .







## الشعر ، اثره فى الاخلاق والمجتمع ، رأى الشريعة فيه

بحث يقدمه

الدكتور السيد جعفر شهيدى

بسم الله الرحمن الرحيم

والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنا بوا الى الله  
لهم البشرى فبشر عبادالذين يستمعون القول فيتبعون  
احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوالالباب  
صدق الله العظيم (١)

الحق ان موضوع الشعر والادب ودوره فى اخلاق الامة غاية فى الاهمية والخطورة  
وكان له الاثر الاكبر فى تلون العصور وتبدل الاحوال على مدى التاريخ الاسلامى. والموضوع  
فى حد ذاته لا يخلو من الطرافة ايضا، فما أحوجنا عمليا ان نعيش برهة من الزمان فى جو من  
الامتزاج الروحى والعاطفى . اذ الادب من طبيعته انه يبهج الفكر ويطيب النفس « والنفس  
ان طابت تغنى » فهو مظهر من مظاهر العاطفة الانسانية، طالما اشاد الى الحقيقة وأفاء على  
مريديها ظلال المعرفة والوجد . وطالما خلق من اكوان الجمال عوالم الانسان، اللهم الا ان  
ينقلب الوضع فيلقى الشياطين فيه امانهم .

ولما كان الشعر بطبيعته يتكون من عناصر تعتبر العاطفة والخيال اساسين مهمين فيها،  
وكان الانسان بطبيعته عاطفيا - فالعاطفة لا تقل عن العقل فى التعامل مع الحياة - وكان  
الانسان مفتونا بالخيال وممالكة العجبية ، فقد مال الى الشعر من اقدم العصور ، حتى ان  
الحكم لم يصدر بعد قطعا فى اسبقية اى الفنين على الآخر- الشعر على النثر او العكس. والواقع  
ان الشعر قوة روحية قادرة على التحويل والتبديل . وقد قيل فى تعريفه « بانه صناعة يؤلف



بها الشاعر المقدمات التي تنشأ عن الوهم فيؤلف منها القياسات المنتجة يجعل المعنى الصغير كبيراً ومعنى الكبير صغيراً ويرد الحسن في زى القبيح ويجلو القبيح في صورة الحسن، لبثير بالايهام القوى الغضبية والشهوانية فيحدث للطباع انقباض وانبساط وتنشأ في العالم الامور العظام (٢) . \*

فللشعر وللقياس الشعري قوة لا توجد في النثر ، بل ولا تعادلها في القوة، الخطابة وان انشأت هي ايضا عن مقدمات غير بديهية . وهذا هو الامر الذي جعل الشعراء يقتبسون اغراضهم من مقتضيات الحال وواقع الحياة . وليس هناك من دليل أسوقه على قيمة الشعر الا ماورد من اختلاف العلماء في الحكم عليه عبر التاريخ ، فقد بالغ قوم في وصفه وحسن أثره، حين نقم الآخرون عليه واعتبروه بدعة . \*

وقد ضرب امثلة في قوة تأثير الشعر على النفس اضرب الصفح عنها رعاية لتركيز البحث ولكن لا أرى مانعا من ذكر احدى هذه الطرائف . يقول النظامي العروضي :

«سئل احمد بن عبدالله الخجستاني كيف أرتقيت الى عرش الامارة و كنت مكاريا؟ فقال قرأت يوما شعر حنظلة بادغيسي اذ يقول مامعناه : لو ان العظمة بين انياب الاسد تقحم وانتزعها من بين انيابه فاما بلغت الشرف واما ان تموت ميتة الرجال (٥) . \*

\* وقال الآخر : الشعر هو الكلام الموزون المقفى و يغلب فيه الخيال المطلق على التفكير الصحيح (٣) .

\* قال ابن قتيبة «الشعر معدن علم العرب وسفر حكمتها وديوان اخبارها ومستودع ايامها والصور المضروب على مآثرها والخندق المحجوز على مفاخرها والشاهد العدل يوم النفار (٤) .

\* -

شو خطر كن ز كام شیر بجوی  
یا چو مردانت مرگ رویا روی

بمستودعات في بطون الاوارد (٦)

مهنری گر بکام شیر درست

یا بزرگی و عز و نعمت و جاه

و یقرب هذا مما قاله العتابی :

فان جسيمات الامور منوطة



قال : « فأثر فى هذا الشعر فتركت شغلى والتحقت بآل ليث » . ثم حدث ان تدخل الرجل فى شئون الملك وتقلب به الاحوال حتى تولى الحكم على بعض البلاد الاسلامية الشرقية وكان السبب لهذه الانقلاب الروحية ذينك البيتين . والى جانب هذا كثيراً ما نرى جنابات الشعر على المجتمع والانسانية من النواحي الاخلاقية .

والسؤال الذى يطرح نفسه فى المجال هو أنه هل لنا ان نضع الشعر فى قفص الاتهام فنخاصمه ونحكم عليه ونقول ان الشعر سبب لانحلال اخلاق الامة و قتل روحها وسوقها الى الهمجية الهدامة لشخصيتها ، وانه عامل سلبي فى سبيل نهوضها ؟ . او نحكم له ونقول ان الشعر علة قوية فى تعزيز اخلاق الانسانى وشخصيته وارتقائه الى قمة المجد والشرف ، و عامل ايجابي فى نموها وازدهارها .

اعتقد انه لمن التعسف ان نضع الشعر بل وكل ماله صلة بالعاطفة والروح ، على قب هذا الميزان الذى يفضل بمؤثر حاد قائم بين نقيضين كاملين ، لان الشعر فى حد ذاته وسيلة للتعبير عن العاطفة ، فان كان هناك سؤال بعد ذلك فهو الواسطة بين الشعر ومجتمعه . فالشعر بجماليته ومقاييسه والفاظه ومادته مرآة تتجلى فيها نفسانية الشاعر وسجل تاريخى عن المجتمع الذى نشأ وترعرع فيه ، ويحكى عن مبلغ رقى هذا المجتمع فى مدارج الشرف والتقوى والعفاف ، او يرسم درجة انهماكه فى الشهوة والبهيمية . او بعبارة اخرى ينعكس فى الشعر سريرة ابناء جنسه والشعر ليس التعبير عن المخلوق الذى يسود على مجتمعه صاححت ام فسدت .

دعنا ننظر الشعر العربى خاصة وندرس البيئة التى نشأ فيها الشاعر وتأثيرها ، لنرى مرآة صادقة تلامم اخلاق هذه الامة . فالشعر الجاهلى مثلاميزته الانفة وصدق اللهجة والبعد عن التكسب والتكدى والاعتزاز بالشخصية والعصبية ، بيد ان الشعر المخضرم يمتاز بنفخة دينية نفخه بها الاسلام بعد ظهوره ، فنلمس فيه روح الدين ونعيم الاخرة و مغفرة الرب ورعاية حقوق المسلم والتزهد عن المخلوق السيئ (٧) « ومن يقرأ فى شعر المخضرمين متصفحا ما تضمنه كتب التاريخ والأدب يجد جمهور الشعراء يصعدون فى جوانب من اشعارهم عن



قيم الاسلام الروحية التي آمنوا بها وخالطت شغاف قلوبهم و لشعراء المدينة القدح المعلى في هذا الميدان، فهم الذين وقفوا مع الرسول (ص) منذ نزوله بين ظهرائهم بدافعون عن دعوته مصورين لهديه الكريم<sup>(٨)</sup> \*.

ولكن هناك عند ما فتحت خزائن الارض على المسلمين ، و انقلبت الخلافة الى ملكك و سلطان و تمرکز الذهب و النقود تحت اريكة العرش و فتحت سوق المواهب استعبدت ملكات و استبعدت ملكات ، و تفتحت ابواب المشارق و المغارب على عالم لم يعد عربيا ، و انما عالم اسلامي جديد بمالديه من افكار و قيم ، فاذا بالمجتمع . فكانت نتيجة ذلك ان الجراثيم الخبيثة تمكنت من نفوس المسلمين فشغلهم عن الحق بالباطل « ان كثيرا من

\* واليكم نماذج من شعر هذا العصر :

اعذني رب من حصر وعي	و من نفس اعالجها علاجا
و من حاجات نفس فاعصمني	فان لمضمرات النفس حاجا
وانت وليها فبرئت منها	اليك وما قضيت فلا خلاجا

نمر بن تولب.

\* \* \*

اني وجدت الامر ارشده	تقوى الاله و شره الاثم
----------------------	------------------------

نمر بن تولب.

\* \* \*

ان الدوائب من فھر واخوتهم	قد بينوا سنة للناس تتبع
يرضى بها كل من كانت سريره	تقوى الاله وبالامر الذي شرعوا
ان كان في الناس سباقون بعدهم	فكل سبق لأدنى سبقهم تبع
اهدى لهم مدحى قلب يؤازره	فيما اراد لسان جاثك صنع

حسان بن ثابت<sup>(٩)</sup>



المسلمين اترفوا ترفا شديدا اذا احاطوا انفسهم بكل مظاهر النعيم من قصور باذخة ومطاعم وملابس انيقة و جوار و رقيق واذا غرقت الامم فى الترف يتورط كثير من ابنائها فى آثام مختلفة من اللهو والمجون (١٠) .

وطائفة من الشعراء - وهم الذين يهيمون فى كل واد - لما رأوا ان سوق الفسق والمجون ووصف الخمر والاستهتار والعهر انفق الاسواق ، مالوا الى الجهر بالسؤ من القول وبالغوا فى الاكثار فى هذا النوع من الشعر ، لان من يمتن المدح لايهمه الا السوق التى يبيع فيها سلعته فيقول ما يحب من يغلبها ثمنا كائنا ما كان . فخلعوا رداء الحياء ، فكان شعرهم صورة لتلك البيئة المريضة الاخلاق . و العصور تحدثنا عن عمر بن ابي ربيعة وبشار بن برد و معاوية ابن ارطاة وعبد الرحمن بن الحكم و امثالهم يقول الاصبهاني : « ذكر شعر الحارث ابن خالد و شعر عمر بن ابي ربيعة عند ابن ابي عتيق » فقال ابن ابي عتيق « لشعر عمر بن ابي ربيعة نوبة فى القلب وعلوق بالنفس ودرء للمحاجة ليست لشعر ، و ما عصى الله عز وجل بشعر اكثر مما عصى بشعر ابن ابي ربيعة (١١) .

وقد افرطوا فى الخلاعة والمجون و ترك العفة والاستهتار الى حد لم يستطع الحاكم ان يحتمله ولم يربداً من كببحهم . فعنهم من الاكثار من هذا النوع من الشعر . يقول ابو الفرج ايضا اخبرنى هاشم قال حدثنا ابو غسان دماذ قال سالت ابا عبيدة من السبب الذى من اجله نهى المهدي بشارا عن ذكر النساء . قال كان اول ذلك استهتار نساء البصرة وشبانها بشعره حتى قال سوار بن عبد الله الاكبر ومالك بن دينار : ما شئ ادعى لاهل هذه المدينة الى الفسق من اشعار هذا الاعمى ومازال يعظانه . وكان واصل بن عطاء يقول ان من اخذ حبال الشيطان واغواها لكلمات هذا الاعمى الملحد . . . (١٢) . ولم تكن الحالة فى البلاد الغير العربية احسن من بلاد العربية . فاذا مضينا الى اصبهان وخراسان و سجستان وجدنا كثيرين من الامراء و الاكابر المترفين « و اذا اراد الله ان يهلك قرية امر مترفيها » كانوا يتورطون فى الفسق والمجون و يقربون من ينادمهم فى معاورة الكؤس وينفقون اغلى الاموال و انفس الاشياء على الشاعر الذى يصف الخمر بادق توصيف او يشبب بالنساء باقبح



صورة فشاعت الاغراض الشعرية الرديئة الخبيثة الدواعي بين الناس وشغلهم عن الحق بالباطل . اذا فن المدين؟ وعلى من يحكم في هذه المحكمة؟ ومن المعتدى على المثل الاخلاقية والقيم الانسانية؟ هل هو الشعر؟ كلا ايها السادة . « ليس الشعر الالغة الانسانية في اتم ارهاقها وشحذها واتم دقتها وشحنها ، والشعراء ليسوا الا اقدر الناس على استعمال اللغة للتعبير عن تجاوبهم وعواطفهم التي يمارسونها مع الكون المحيط بهم ، والمجتمع الذي يعيشون فيه و الحياة التي يحونها ، والنفس الفردية التي يصارعها كل منهم وما يصاحب هذا من المشكلات والرغبات والمخاوف والآمال . او قل بعبارة اخرى انهم اقدر الناس على التعبير عن انسانيتهما الكاملة » (١٣) .

انما المجرم هو المجتمع المريض و البيئة الفاسدة التي تفسح المجال لابن ابى ربيعة و بشار في سالف الزمان ومن اقتدى بهما مدى التاريخ و تفتح احضانها لاخلافهم في هذا العصر ، والتاريخ كما يقال يعيد نفسه . لا ايها السادة . « اذا وجدتم شعرا مخيفا يدعوا الناس الى الفسق بدل التقوى ، الى الشهوة بدل العفة ، الى اليأس بدل الرجاء ، الى الذل والعبودية بدل العز والرفعة ، فلاتلوموا الشعر فقط ، بل لوموا امة تعبدتها هواها وسخر الشيطان قلبها وقواها . لوموا فئة صغرت هممتها وتضاءلت عزائمها وفسدت اخلاقها . لوموا قوما اجتزأت بالقليل وقنعت من دهرها بالدون (١٤) . لوموا امة ركضت الى الدعة قبح الله الدعة » .

والآن ننتقل الى النقطة الثانية من البحث اعنى الشعر و اثره من وجهة نظر الاسلام او موقف الشريعة الاسلامية من الشعر . وقد سبق منا ان القول بالشعر غريزي للانسان ولا يمكننا ان نمنعه عنه فاذا كان هذا صحيحا فلا يمكن ان نقول ان الاسلام حرم هذا الامر الغريزي من الانسان . اذ لم تكن الحركة الاسلامية متنكرة للحياة العاطفية ولا متجهمة لها ولم يكن من شأنها ان تهمل هذا الجانب من حياة الانسان محتقرة له او مزدريه بشأنه وانما كان من همها دائما ان تستثير هذه الحياة العاطفية وان تجعل منها قوة دافعة نحو الخير العالم والصالح المشترك (١٥) . وان يحول الشعر من سلاح في يد العصبية الحمقاء الى سلاح



فى سبيل دعوة الحق \* .

ولولا سبيل سنه الشعر مادرى  
يرى حكمة ما فيه وهو فكاهة  
وبغاه الندى من اين تؤتى المكارم  
ونرضى بما يقضى به وهو ظالم<sup>(١٧)</sup>  
وانت تجد تأثير الشعر الرائق فى نفسك فوق اية دعاية وتبليغ . والحق ان هذا  
النوع من الشعر يوقظ الامة ويعزز اخلاقها ويبث فيها روح الحياة و يسدد خطاها للقفز  
الى الامام .

فاى رجل مسلم بل اى انسان ذاك الذى يقرأ هذه القطعة الذهبية ولا يثور لانتهاك  
حرمة الانسان ولا يطمئن فى نفسه بان جولة الباطل ستزهق وان دولة الحق ستعود ويورث الله  
عز وجل ارضها عباده الصالحين .

يا فاتح القدس خل السيف ناحية  
ليس الصليب حديدا كان بل خشبا  
اذا نظرت الى اين انتهت يده  
وكيف جاوز فى سلطانه القُطُبا  
علمت ان وراء الضعف مقدرة  
وأن للحق لا للقوة الغلبا<sup>(١٨)</sup>

او يمر على هذه القطعة للشاعر الارض المحتلة التى تقطر منها دم الشرف والكرامة ،  
والتي تسخر ببطولات الجرائم الآثمة ، ثم لا يجد نفسه فخورا لما قدم ابناء امته من التضحية  
ليعلوا بها صرح الحرية والاسلام :  
لاتدفنى موتاك .

\* فكم من ابحاث راقية من علمى الكتاب و السنة و من العبر والموعظة الحسنة  
والاخلاق يحنو بها الشعر . اصف اليه ما فيه من فنون الادب « والشعر ديوان العرب » ومواد  
اللغة ومباني التاريخ . فاذا كان الشعر حافلا لهذه النواحي فهو مأرب المجتمع<sup>(١٩)</sup> .



خليهم كاعمدة الضياء .  
 خلي دمي المسفوك .  
 لافتة الطغاة الى المساء .  
 خليه ندا للجبال المخضر .  
 في صدر الفضاء .  
 لاتسأل الشعرء ان يرثوا زغاليل الخميلة .  
 شرف البطولة انها .  
 خطر على امن القبيلة (١٩) .

\* \* \*

ولقد كان الشعر في عصر النبوى والخلفاء يذهب في ميادين الحرب مع صوارم الشجعان جنباً الى جنب ، وكان الرسول يحث الشعرء على هذه الناحية ويأمرهم بالاحتفاظ بها وكان يراه نصراً للاسلام وجهاداً دون الدين الحنيف ، وكان يصور للشاعر جهاده وينص به ويقول : « اهجوا بالشعر . ان المؤمن يجاهد بنفسه وماله والذي نفس محمد بيده فكانما تنضحونهم بالنبل » وفي لفظ آخر « فكان ما ترمونهم به نضح النبل » وفي رواية : « والذي نفس محمد بيده فكانما تنضحونهم بالنبل فيما تقولون لهم من الشعر » (٢٠) . وكان (ص) يرتاح لشعرهم كما ارتاح لشعر كعب ابن زهير لما انشده في مسجده الشريف لاميته التي مطلعها :

بانت سعاد فقلبي اليوم مبتول  
 متيم اثرها لم يفد مكبول

فكساه بردة اشتراها معاوية بعد ذلك بعشرين الف درهم وهي التي يلبسها الخلفاء في العيدين (٢١) ولما انشده النابغة الجعدي قوله :

ولا خير في حلم اذا لم يكن له

بوادر تحمي صفوه ان يكدر

ولا خير في جهل اذا لم يكن له

حليم اذا ما اورد الامر اصدر

قال (ص) لا يفضض الله فاك (٢٢) .

وهذه الطائفة من الشعرء هم المعنيون بقوله تعالى « الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات



و ذكر والله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا» (٢٣) . وروى أنه لما نزل الآية ، « و الشعراء يتبعهم الغاؤون » (٢٤) جاءت عدة من الشعراء إلى رسول الله وهم يبكون قائلين اننا الشعراء والله انزل هذه الآية فتلا النبي (ص) « ألا الذين آمنوا و عملوا الصالحات » ، قال انتم : « و ذكر والله كثيراً قال أنتم » وانتصروا من بعد ما ظلموا قال انتم (٢٥) وفى هذا النوع من الشعر قال (ص) ان من الشعر حكماء (٢٦) و هكذا كان الشعر موضع اهتمام لدى الأئمة والعلماء يعدونه دعاية روحية ونصرة للدين وكانوا يعظمون الشعراء . ونرى كثيراً من العلماء والفقهاء من شتى المذاهب الاسلامية نظموا القريض ويرغبون طلابهم فيه ، اذا فطن المخطئ ان ننخدع فنأخذ بظاهر بعض الآيات الكريمة أو نعتمد على بعض الروايات التى وردت فى نوع خاص من الشعر كقوله (ص) « لان يمتلى جوف أحدكم قيحاً خير له من ان يمتلى شعراً » (٢٧) و ذلك لان شعراء مكة فى عصر النبي (ص) كانوا لسان مقاومة زعمائها امام تعاليم الاسلام ، المقاومة التى لقيها الاسلام . و بعضهم كانوا دعاة للطرف واللهو والخمر والتشبيب بالنساء .

والآن استميتحكم ايها السادة مع كل التواضع ان الخص ما القيت عليكم كل الاختصار .

\* \* \*

اولاً - قد رأينا ان للشعر اثراً قوياً فى النفوس لا يعادله فى الغالب اى قول او بعبارة اخرى اية صناعة منطقية غيره .

ثانياً - وظيفة الشعر كما يحكم به المنطق الصحيح و يقره الشرائع السماوية ان يكون فى خدمة المجتمع و ان يستخدمه الشاعر لتعزيز اخلاق امته .

ثالثاً - لو رأينا ان الشعر عدل عما هو ووظيفته - اعنى صالح الحياة - ليس لنا ان نلوم الشعر والشاعر فقط ، بل يجب ان نلوم انفسنا لاننا ندع المجال لهؤلاء ونشجعهم على عملهم . فالمقصر نحن ايضا . فلا بد حينئذ من عمل جماعى مشترك للقضاء على كل ماله اثر فى انحراف الفكر عن الاصول الدينية الثابتة و القيم الاخلاقية الانسانية . و ليست المسألة وقفا على الشعر



اول الأدب فقط ، بل هي تناول كل مامن شأنه ان يستخدم الوجدان الانساني لتوجيه الحياة في ناحية خاصة . و اذا كانت المسألة في مرحلتها الاخيرة هي تفاعل مشترك بين المجتمع والشاعر فالمجتمع يخلق الشاعر والشاعر يخلق المجتمع . فمسألة قيمة الشعر بالنسبة للمجتمع مسألة نسبية تحكم فيها الظروف والاحوال فقد كان الشعر ولا يزال ذلك السلاح ذي الحدين الذي اينما وجهته قطعه .

### مصادر البحث

- ١- القرآن الكريم آية ١٧- ١٨ سورة ٣٩
- ٢- مقالات اربع . عبدالوهاب عزام و يحيى الخشاب . مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر سنة ١٣٦٨ ص ٣٥ .
- ٣- ادباء العرب في الجاهلية و الاسلام . بطريق البستاني ج ١ ص ٥
- ٤- عيون الاخبار . ابن قتيبة . طبع دار الكتب المصرية ج ٢ ص ١٨٥
- ٥- انظر : مقالات اربع . ص ٣٤ .
- ٦- انظر : فوات الوفيات . طبع مصر . ج ٢ ص ١٣٩
- ٧- ادباء العرب . ج ١ ص ٢٢٩
- ٨- تاريخ الادب العربي . العصر الاسلامي . دكتور شوقي ضيف . ج ٢ ص ٦٨ وانظر : شوقي . شعره الاسلامي الدكتور ماهر حسن فهمي ص ٢٣- ٣٢
- ٩- نفس المصدر ص ٧٩
- ١٠- نفس المصدر ص ٣٧٦
- ١١- الاغانى . طبع دار الثقافة . بيروت ١٣٧٤ ج ١ ص ١١٣- ١١٤ وانظر : تاريخ الشعر العربي نجيب محمد البهيبي . دار الكتب ص ١٩٥ .
- ١٢- الاغانى ج ٣ ص ١٧٦
- ١٣- وظيفة الادب . الدكتور محمد النويهي . طبع معهد البحوث ص ١٨١ .
- ١٤- العربية وشاعرها احمد شوقي ، اسعاف النشاشيبي . مطبعة المعارف ١٣٤٦ ص ١٤



١٥- تطور الغزل بين الجاهلية و الاسلام . الدكتور شكرى فيصل . مطبعة جامعه دمشق ص ١٧٢

١٦- الغدير عبدالحسين . احمد امينى ، طبع بيروت ج ٢ ص ٢

١٧- ابوتمام الطائى

١٨- ادباء العرب ج ٤ ص ١٩٤

١٩- دراسات فى شعر الارض المحتلة . الدكتور عبدالرحمن ياغى . ص ٣٠٩ طبع

١٩٦٩ ص ٣٠٩ .

٢٠- انظر : مسند احمد . ح ٣ ص ٤٦٠ ، ٤٥٦ ج ٦ ص ٣٧٦

٢١- الشعر و الشعراء . ابن قتيبة . تصحيح مصطفى افندى مطبعة المعاهد . ص ٦٢

الاصابة جزء ٥ ص ٣٠٢ .

٢٢- الشعر و الشعراء ص ٩٦ ، و انظر : الاصابة جزء ٦ ص ٢٢٠

٢٣- القرآن الكريم ، سورة ٢٦ آيه ٢٢١ .

٢٤- القرآن الكريم ، سورة ٢٦ آيه ٢٢٤ .

٢٥- تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٣٥٦

٢٦- المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى . ج ٣ ص ١٤٠

٢٧- البخارى . ادب . ص ٩٢ . و انظر : معجم المفهرس ج ٣ ص ١٤٠







## منابع حقوق از دید جامعه‌شناسی

از

احمد میرفندرسکی

به پاس انسان عالی‌قدری که شعله شوق  
علم در ما برافروخت و دردنیای صفا و انسانیت را  
بر ما گشود.

شاگرد دیرین او، احمد میرفندرسکی

### بند اول :

منابع یاریشه‌های حقوق کدامند ؟ حقوق‌دانان باین سؤال که از مهمترین مسائل فلسفی حقوق است به مقتضای عقیده‌ای که درباره ذات و طبیعت حقوق دارند پاسخ می‌دهند . بنابراین نخست باید نظریه حقوق‌دانان جامعه‌شناس را در مورد ذات و طبیعت حقوق بیان کنیم یا به عبارت دیگر حقوق را از دیدگاه جامعه‌شناسی تعریف کنیم .

از حقوق تعاریف زیاد در دست است ولی کمتر تعریفی بر مبنای جامعه‌شناسی از آن بعمل آمده است . حقوق‌دانان عموماً این واقعیت را که حقوق ذاتاً پدیده‌ای اجتماعی است نادیده می‌گیرند و آن را به پیروی از حقوق‌دانان قرن گذشته مفهومی ذهنی و فردی قلمداد می‌کنند و قبول ندارند که با چنین برداشتی نمی‌توان ذات و طبیعت حقوق را به درستی درک کرد . با پذیرفتن این حقیقت که گروه، شخصیتی جدا از اعضای خود دارد و شخص جمعی صاحب اراده و میل است مطلب روشن می‌شود . حقوق هیچ جز جلوه این اراده جمعی نیست . بی‌گمان برای فردی یکه و تنها که در انزوای مطلق بسر می‌برد قواعد حقوقی نمی‌تواند وجود داشته باشد . وانگهی فرد کاملاً منزوی و همی بیش نیست



و با استمداد از اصطلاح حافظ شیرازی باید بگوئیم تصویری است که عقلش نمی کند تصدیق، انسان جانی جز در جامعه نمی تواند زندگی کند. جامعه محیط زیست او است. زندگی جمعی یا حیات در اجتماع رویه و منش هائی را که باید نسبت به اعضا و افراد دیگر گروه خود و همچنین مردم دیگر پیش بگیرد به او تحمیل می کند مجموع همین رویه ها و منش ها است که حقوق نامیده می شود. بنابراین تعریف زیر را می توان عرضه کرد: حقوق از مجموع قواعد الزام آور حاکم بر مناسبات اجتماعی که اراده و تمایل جمعی گروه در لحظه معین تعیین می کند ترکیب می یابد.

از تعریف مذکور در فوق نکته ای مربوط به ریشه و منابع حقوق مستفاد می گردد و آن این است که قواعد حقوقی از اراده و تمایل جمعی و مشترك سرچشمه می گیرد. ولی این بیان را باید بیشتر مورد غور و دقت قرارداد.

نخستین سئوالی که به ذهن متبادر می گردد این است که با فرض آنکه قواعد حقوقی از گروه سرچشمه می گیرد منظور کدام گروه است؟ اجتماعات بشری از لحاظ طبیعت و دامنه به غایت متعدد و متنوعند. آیا تمام این اجتماعات صلاحیت و توان بیان و تدوین موازین حقوقی را دارند؟ یا برعکس فقط تعداد معدودی از آنها را باید صالح و توانا دانست؟

پاسخ ها به سئوالات مذکور در فوق به علت تعلق پاسخ گویان به یکی از دو مکتب اصلی در حقوق مونیسم و پلورالیسم فرق می کند. مونیست ها عقیده به وحدت مبنا دارند در صورتی که پلورالیست ها معتقد به تعدد مبانی هستند.

به عقیده مونیست ها که مورد تأیید تقریباً تمام حقوق دانان می باشند تنها یک گروه که دولت یا قوه سیاسی باشد صلاحیت وضع قواعد حقوقی را دارد. به نظر پلورالیست ها که به طور کلی جامعه شناس هستند و حقوق دانان نادری آنان را تأیید می کنند گذشته از دولت گروه های دیگری نیز صلاحیت وضع قوانین حقوقی را دارند. برخی از پلورالیست ها به اندازه ای در این راه جلو می روند که تمام گروه ها را صالح برای وضع



قوانین می‌دانند. انتخاب میان یکی از دو تئوری مذکور در فوق جایز نیست زیرا هر دو جنبه افراطی و مطلق دارند.

اگر بگوئیم تنها دولت است که قوانین حقوقی را بوجود می‌آورد نظری نادرست ابراز داشته‌ایم زیرا تاریخ و حتی روزگار خودمان نشان می‌دهد که در گذشته و حال حقوقی که آن را می‌توان مافوق ملی و مادون ملی خواند وجود داشته است و دارد.

میان حقوق مافوق ملی در درجه اول می‌توان قواعد حقوقی ناشی از مذهب را ذکر کرد. در غالب موارد مذهب از مرزهای دولت تجاوز می‌کند از این گذشته مذاهب غالباً از تعلیمات دینی به عبارت دیگر قواعد مربوط به مناسبات با قدرتهای مافوق طبیعت و دستوراتی که صرفاً جنبه حقوقی دارند ترکیب می‌یابند. عده‌ای از متفکرین در این زمینه پا فراتر می‌گذارند و اظهار می‌کنند که تمام مذاهب دعوی تنظیم کلیه روابط اجتماعی را دارند و برای اثبات ادعای خود حقوق اسلامی و حقوق کلیسا را دلیل می‌آورند و تأکید می‌کنند که حقوقهای مذکور در فوق مظهر جوامعی سوای جامعه سیاسی هستند.

در قرون وسطی حقوق تجارت Jus Mercatorum مورد استناد بازرگانان کشورهای گوناگون بود. بازرگانان از طرفی از قواعدی که سینه به سینه رسیده بود و از طرف دیگر از قواعدی که به تحریر درآمده ولی از سوی مقامات رسمی دولتهای متبوع آنها تنفیذ نشده بود پیروی می‌کردند. حقوق تجارت قرون وسطی را از چندین لحاظ می‌توان به حقوق بین‌المللی تشبیه کرد.

حقوق بین‌المللی در دوره ما خصوصیتی اندک متفاوت دارد. جمعی با توجه به اینکه قواعدش هنوز از صفات اجرای دقیق و مؤثر برخوردار نیستند اسم آن را حقوق نمی‌گذارند این نظر را کسانی که با حقوق بین‌المللی سروکار دارند رد می‌کنند. قدر مسلم این است که حقوق بین‌المللی سیستم حقوقی است که جلوی چشم ما تکوین و تضج و قوام می‌یابد. در هر صورت حقوق بین‌المللی را بدون شک در مرحله فعلی نمی‌توان حقوق



ما فوق ملی دانست وقتی ما فوق ملی خواهد شد یا به سخن دیگر هنگامی به حد کمال خواهد رسید که دولتی ما فوق و مسلط بر دولتهای دیگر پدید آید و جلوه گاه آن گردد.

در گذشته و حال حقوق مادون ملی که توسط گروه های مادون دولت وضع می گردد وجود داشته است و دارد. به قبیله های توتمی<sup>۱</sup> به ژینس های رومی<sup>۲</sup> به زبیه های ژرمنی<sup>۳</sup> تا آنجا که نهادهائی بیشتر خانوادگی تا سیاسی را تشکیل می دهند اشاره می توان کرد. از این گذشته در قرون وسطی عادات محلی و مقررات شهری در اطراف و اکناف دنیا همیشه از نیروهای سیاسی تراوش نمی کرد و رویهمرفته از استقلال برخوردار بودند.

در روزگار ما مشکل می توان وجود قواعد حقوقی مادون دولت را مخصوصاً در کشورهای صنعتی پیشرفته انکار کرد. تحول اجتماعی کشورهای صنعتی متری از پنجاه سال پیش به این طرف در آمیزش اجتماعات درجه دوم که اهمیتی فراوان و مهمترین آنها جنبه حرفه ای و سندیکا نام دارند تجلی می کند. گذشته از این در زندگی امروز از احزاب سیاسی گرفته تا باشگاه های ورزشی تعداد زیادی اجتماعات گوناگون با زندگی عمومی و خصوصی مردم عجین شده است. آیا اجتماعاتی که با تار و پود هستی ما سرشته شده است همگی واضع قواعد حقوقی هستند؟

جا دارد در این مورد دو نکته را به موازات هم در نظر بگیریم. نخست اینکه به اجتماع تصادفی مثل ازدحام یا عده ای که برای تماشای نمایشی گرد هم آمده اند لفظ گروه را به تمام معنی لغت نمی توان اطلاق کرد. گروه باید از حداقل همبستگی و دوام برخوردار باشد تا بتوان قواعدی را که وضع می کند حقوقی خواند. تازه این شرط اساسی هم کافی نیست زیرا اجتماعاتی بسیار دیرین مثل ارتش و دستگاه روحانیون که انضباط

۱- لفظ Totem از یکی از زبانهای آمریکای شمالی به عاریه گرفته شده معنی اش

حیوانی است که قبیله ای به عنوان سر دودمان خود پذیرفته و محترم می شمارد.

۲- Gens Romain به چند گروه که نام واحدی داشتند در رم اطلاق می شد.

۳- Sippe به معنی قبایل بدوی ژرمنی است.



سختی را میان اعضای خود برقرار می کنند در حدود مقررات و دستورالعمل هائی که تدوین می کنند و طبعاً در قوانین مملکتی جامی گیرند عمل قانون گذاری انجام نمی دهند در مواردی هم که فردی یا افرادی مقرراتی را به انتخاب خود در قراردادهای مورد تأیید حقوق مدنی یا تجارتی تصریح می کنند حقوق جدیدی را بوجود نمی آورند. بنابراین نظر طرفداران تعدد مبانی (پلورالیست ها) مبنی بر اینکه هر گروهی منبع حقوق است قابل قبول نیست. از طرف دیگر بی گمان به درستی می توان ادعا کرد که حقوق جدید می تواند در بطن گروه هائی که در طبقه دوم جا دارند بوجود آید. حقوق هنگامی پدید می آید که گروه با اوضاع و احوالی جدید روبرو می گردد و برای حل و فصل مشکلات خود چاره ای جز وضع قواعدی سوای قواعد موجود ندارد. بارزترین نمونه چنین حقوقی را سندیکاهاى کارگری بوجود آوردند و حقوق دانان آن را عرف کارگری لقب داده اند نتیجتاً در کنار گروه ملی که در درجه اول اهمیت قرار دارد گروه های مافوق و مادون نیز می توانند واضع قواعد حقوقی باشند به گونه ای محدود مسلماً حقوق غیردولتی وجود دارد.

با توجه به این نکته که قاعده حقوقی الزاماً بستگی به تشکیلات سیاسی ندارد در نظریه اصلی مکتب تاریخی در حقوق مبنی بر اینکه حقوق مبیین تمنیات قومی است یا به لفظ آلمانی «روح ملت» Voeksgeist می باشد باید تجدید نظر کرد. بی شک اندیشه هوگو و ساوینی بنیان گذاران مکتب تاریخی حقوق که ملت را به عنوان شخص تلقی می کردند درست و پربرکت بود. ولی در عین حال زیاد از حد جنبه تخیلی (رمانتیک) و مطلق دارد. چرا زیاد از حد تخیلی و رمانتیک است؟ برای اینکه سراپا تکیه بر غریزه می کند در صورتی که اراده و تمایل جمعی می تواند روشن و معقول باشد. چرا زیاد از حد مطلق است؟ برای اینکه بطوری که در بالا شرح داده شد قواعد حقوقی می توانند بیرون از محدوده ملی تکوین یابند.

در تعریفی که در بالا از حقوق بعمل آمد به این نکته که قواعد حقوقی اساساً



متحول است اشاره و گفته شد که قواعد حقوقی جلوه گاه اراده و تمایل گروه در لحظه معین و مشخصی می باشد.

وقتی یاد گروهی می کنیم تصوّر جماعتی تبلور یافته به ذهن ما مترتب می گردد. اما در واقع این گروه مدام در تغییر و تحول است. گروه از آنجا که از عده ای انسان ترکیب یافته است با از بین رفتن عده ای یا برعکس با الحاق افراد جدید دچار تغییر می گردد اگر فرض کنیم که گروه همان اشخاص و تمام آنان را دربرگیرد اشخاص با گذشت زمان تغییر می کنند به این معنی که جوانان، بزرگ و بزرگان پیر می شوند و طرز تفکر و نحوه احساس آنان هر روز تغییر پیدا می کند. گروه گذشته از اینکه دچار تحولی داخلی است تحت تأثیر نفوذ عوامل گوناگون خارجی نیز قرار می گیرد و نتیجه تغییر می کند. بنابراین گزاف نخواهد بود اگر بگوئیم که گروه پیوسته در تحول و تغییر است و هیچ لحظه ای شباهت به لحظه قبلش ندارد.

اگر گروه تغییر کند اراده و تمایلش هم تغییر می کند با توجه به اینکه حقوق هیچ جز تجلّی اراده و تمایل گروه نیست باید بگوئیم که ذاتاً متحول است این کیفیت در نظریات مربوط به منابع حقوق اثر می بخشد و مسائل نظری و عملی را که حائز کمال اهمیت است پدید می آورد.

اگر خیلی دقیق شویم به این نکته بر می خوریم که قواعد حقوقی را می توان بدون آگاهی از آنها به موقع اجرا گذاشت. این نکته از تعریف قواعد حقوقی ناشی می گردد. به عبارت دیگر چون حقوق مبین اراده گروه است اعضای آن خود به خود طبق این اراده و تمایل حتی اگر صریحاً بیان نشده باشد رفتار می کنند. تنها به این نحو است که می توان اصطلاح معروف حقوقی را «هیچکس نباید به عدم اطلاع از قانون استناد کند» توجیه کرد. اعضای گروه که خود واضع قواعد حقوقی هستند احتیاج ندارند از آنها مطلع شوند.

تاریخ حقوق مؤید این نکته است. به عبارت دیگر در عهد بعید و هنوز هم میان



قبایل بدوی قواعد حقوقی نه تنها نوشته نمی شد و نمی شود بلکه شفاهاً هم منتقل نمی گردید و نمی گردد. به این وصف هنگامی که رفتار یکی از اعضای گروه مورد بحث و اعتراض قرار می گرفت برای یافتن حق به وسایل گوناگون که غالباً جنبه استعاری داشت متوسل می شدند و ضمناً بر این عقیده بودند که در صدد ایجاد حق نوینی نیستند بلکه می کوشیدند تا قاعده‌ای را که بطور ضمنی پذیرفته شده بود و به خودی خود رعایت می شد باز یابند.<sup>۱</sup> طولی نکشید متوجه شدند چنین شیوه‌ای تنها به درد جامعه‌ای با روابط تنگ و غیر متنوع می خورد هنگامی که جامعه دامنه وسیعی پیدا کرد احتیاج به اطلاع قبلی از حقوق احساس شد. آنچه به حدت این احتیاج می افزود این بود که فقط روحانیون از حقوق آگاهی داشته و از انحصاری که به چنگ آورده بودند سوء استفاده بسیار می کردند. نتیجه این شد که در جامعه‌های متمدن و مرفقی قواعد حقوقی انتشار می یابد و همگی از آن اطلاع دارند به این ترتیب میل به تأمین که فی حد ذاته مشروع است و در جوامع مرفقی هر روز به علت روابط حقوقی متعدد و پیچیده به شدت احساس می شود اقناع می گردد.

تأمین که در بالا به آن اشاره شد مستلزم قواعد حقوقی صریح است. سئوالاتی بلافاصله به ذهن متبادری گردد و آن این است که اگر قواعد حقوقی به اندازه‌ای دستخوش تغییر است که حق امروز، فردا باطل می گردد و در لحظه اعلام دیگر مبین حقوق واقعی نیست انتشار آن چه لزومی دارد؟ ولی باید متوجه بود که خطر بیشتر نظری است تا عملی زیرا جوامع انسانی آن قدر نرم و تغییر پذیر نیستند که قواعد حقوقی از امروز تا فردا اعتبار و قوت خود را از دست بدهد. بنابراین نمی توان در فایده وجود متون

۱- در گذشته خیلی دور که حقوق و مذهب غیر قابل تفکیک بود نخستین تجلیات حقوق غالباً صورت جوابهائی را داشت که خداوندان و نیروهای مافوق طبیعی به سئوالات بندگان خود می دادند. از خصوصیات جوابهائی مذکور ابهام و دوپهلویی بود و روحانیون مأمور کشف و تفسیر آنها بودند.



دقیق که انسان بتواند رفتار خود را با آن منطبق کند تردید کرد.

راست است که میان خاصیت سیال یا به عبارت دیگر بسیار روان بودن حقوق و شکل سخت و خشکی که هنگام تدوین بخود می گیرد تناقض وجود دارد. حقوق بستگی به موجودات زنده و محیط اجتماعی متغیر دارد و از این رو ذاتاً متحرک یا دینامیک می باشد. وقتی انشاء و تدوین می گردد خاصیت انعطاف پذیری خود را از دست می دهد و الزاماً مانند کلماتی که آن را بیان می کنند ثابت اگر نگوئیم متحجر می گردد. بنابراین در برابر تضادی اجتناب ناپذیر میان حقوق و نحوه بیان آن قرار می گیریم این تضاد در واقع انعکاس اختلاف شدیدی است که میان دنیای ریشه دار انسان عدالت و امنیت وجود دارد. آنچه عدالت امروز بنا به اراده و تمایل فعلی گروه اجتماعی حکم می کند الزاماً با قاعده حقوقی معتبر خاصه اگر از انشاء آن سالیان دراز می گذرد تطبیق نمی کند. از طرف دیگر اگر قواعد حقوقی تا اندازه ای سخت و ثابت نباشد زندگی اجتماعی دستخوش تزلزل خواهد شد.

این اختلاف سابقه ای بس دیرین دارد و به صورت های گوناگون ظاهر می گردد و اساس تناقض میان عدالت و انصاف را که در جمله معروف سیران - *Summum Jus*، *Summum Injuria*<sup>۱</sup> بیان شده است تشکیل می دهد. اختلاف مذکور نه تنها میان عدالت و انصاف وجود دارد بلکه تا حدودی میان حقوق موضوعه موجود و حقوق طبیعی نیز مشهود است اختلاف مذکور در فوق در سیستم های حقوقی مبنی بر تدوین که قوانین خیلی زیادی را دقیقاً در مجموعه ای منعکس می کنند و برای نه تنها مشکلات فعلی بلکه برای مشکلات آینده نیز جوابهائی ارائه می دهند صادق تر است. در اثبات این مدعا سیستم حقوقی فرانسه را می توان به عنوان مثال ذکر کرد.

۱- معنی این جمله Cicero که در ۳۳-۱۰-۱ *De Officiis* آمده این است که

افراط در عدل عین ظلم است.

۲- Codification



در ماده ۴ قانون مدنی فرانسه آمده است: « قاضی که به بهانه سکوت و ابهام و نارسائی قانون از قضاوت استنکاف ورزد به جرم خودداری از داد گستری قابل تعقیب است ». معنی این ماده چیست؟ معنی آن این است که قانونگذار تمام مسائل و مشکلات را پیشاپیش پیش بینی کرده و راه حلهائی برای آنها ارائه داده است. کافی است قاضی راه حلهای موجود در مجموعه قوانین را پیدا کند و به کار بندد. بارها به گزاف اگر نگوییم به مضحک بودن این ادعا اشاره شده است با این همه ادعای مذکور با توجه به اینکه از طرفی جامعه پس از وقوع انقلاب و هرج و مرج در فرانسه تشنه امنیت بود و از طرف دیگر حقوق دانان در آغاز قرن نوزدهم از ریشه اجتماعی حقوق بی خبر بودند قابل توجه است. ولی امروز هنوز هم به قوه خود باقی است و قاضی باید در برخورد با مسائل به قانون گذشته توسل جوید. اگر اوضاعی واقعاً نوین که در اندیشه قانون گذار نمی توانسته بود بگنجد پیش آید اختلاف، خیلی شدید و حتی تبدیل به مصیبت می گردد. قاضی در دوراهی طاقت فرسای تردید قرار می گیرد. در چنین وضعی چون در زرادخانه حقوقی جوابی مقتضی برای مسئله طرح شده پیدا نمی کند حق این است که دست از قضاوت در این مورد بردارد ولی چون باید به هر قیمت که باشد راه حلی پیدا و قضاوت کند اتخاذ چنین رویه منفی برای او غیر ممکن است.

قاضی در برابر این دوراهی در صدد مصالحه برمی آید. چون نمی تواند از زیر بار قانون شانه خالی کند با تمام وسائل می کوشد تا از سنگینی بار آن بکاهد و قانون سخت و خشک را نرم و انعطاف پذیر سازد. چون اجازه ندارد در نص قانون دخل و تصرف کند روح و معنی آن را تعدیل می کند. و آنقدر بندبازی فکری می کند تا از متن آنچه را که در آن نیست و گاهی هم مفهومی مخالف آنچه در آن هست بیرون بکشد. یکی از بارزترین و جالب ترین شواهد این طرز بکار بردن قانون را که فی حد ذاته مزورانه و نادرست ولی در عین حال مفید و کافی به مقصود می باشد در حقوق رم می یابیم. قانون دوازده لوحه که قدیمترین یادگار قضائی رومیان است مقرر می داشت اگر پدر خانواده



پسر خود را سه بار بفروشد پسر از یوغ اختیارات پدر رهائی یافته آزادی خود را بدست خواهد آورد. اکثر پژوهشگران در حقوق رم بر این عقیده اند که منظور قانونگذار از وضع این قانون این بود که از حرص و آز پدران خانواده های رومی که پسران خود را بخاطر پول می فروختند جلوگیری شود.

ولی قدرت پدری در بسیاری از موارد طاقت فرسا گردید و اندیشه رهائی بخشیدن پسران در اذهان خطور کرد. رومیان برای رسیدن به این هدف در قانون دوازده لوحه حيله و تزویر کردند و شیوه زیر را بکار بردند. پدر خانواده پسرش را بطور ساختگی به دوستی می فروخت سه بار این فروش جعلی را تکرار می کرد و پس از بار سوم پسر آزاد و کاملاً رشید شناخته می شد. این یکی از هزاران مواردی است که تفسیر متون قانونی می تواند منجر به نوپردازی در حقوق گردد. واضح است چنین تفسیری با تفسیر علمی و تاریخی که هدفش در درجه اول کشف اندیشه قانون گذار است خیلی فرق دارد. هدف در عالم حقوق تطبیق هر چه دقیقتر نصّ قاعده با اوضاع و احوال موجود است. از آنچه گذشت می توان نتیجه گرفت که حقوق دانان تمام دنیا و جمیع ادوار با تفسیر سازنده و آغشته به تزویر و ریا سعی کردند دایره را تربیع کنند به عبارت دیگر دو متضاد را که یکی نیازهای نوین و دیگری سلطه متن تغییر ناپذیر باشد با یکدیگر تلفیق کنند. این مصالحه و سازشکاری هم مانند هر مصالحه دیگر نه عاری از ایراد و نه خالی از اشکال است. تئوری پردازان حقوق بطور کلی این شیوه را با تمام فایده عملی و لزومی که دارد طرد می کنند. بی گمان بعضی از آنان که صاحب دیدی وسیع می باشند قبول دارند نصّ قانون به حکم تحول اجتماعی هر چه از مبدأ خود دورتر می شود خصوصیت اولیه خود را بیشتر از دست می دهد و ماهیت آن به مرور زمان می تواند قلب شود ولی با این همه مصلحت را در وفاداری به نیت اولیه قانون گذار می دانند. زیرا به نظر آنان قانون نوشته شده از لحاظ ماهیت هیچ جز بیان اراده و تمایل معقول نیست. این عده از تئوری پردازان حقوق، عنصر اجتماعی قاعده حقوقی را نادیده می گیرند و وقتی تفسیر قانون لازم می آید



مراجعه به تعاطی افکار و مذاکراتی را که قبل از تصویب آن بعمل آمده است امری طبیعی و منطقی می دانند.

حقوق دانان دیگر بر عکس معتقدند نص قانون در تمام موارد باید با توجه به اوضاع و احوال موجود بکار برده شود. قاضی نباید در کشف اندیشه ای که حقوق دانی صدسال پیش در انشاء این یا آن ماده از قانون داشته است اصرار ورزد. قاضی باید از خود بپرسد با توجه به تغییرات و تحولاتی که طی سالیان متمادی در افکار و عادات و نهادهای اقتصادی و اجتماعی مملکت رخ داده است اگر محرر قانون زنده می بود چه رویه ای را پیش می گرفت. بنا بر این عقل حکم می کند که نص قانون با دید باز و دستی گشاده با واقعیات زندگی امروزی تطبیق داده شود به این وصف مذاکراتی که قبل از تصویب قانون بعمل آمده است خاصه اگر مدت مدیدی از زمان تصویب گذشته باشد برای مفسر قانون نمی تواند چندان مفید باشد. نکته در پژوهش تاریخی نیست بلکه در بهترین طرز استفاده عملی از نص مسلط و سخت موجود می باشد. قانون نشان دهنده اراده کسی نیست که آن را نوشته بلکه مبین اراده و میل هیئت اجتماع است.

شیوه تفسیر متسع و آزاد بر مبنای جامعه شناسی استوار است. ایرادی که به این شیوه می گیرند این است که دست قاضی را به گونه خطرناکی برای ابراز سلیقه و احیاناً اغراض شخصی باز می گذارد. طرفداران تفسیر متسع و آزاد در جواب اظهار می دارند قاضی که از چنین شیوه ای پیروی می کند هنگام صدور حکم همان رأی را می دهد که قانون گذار در نظر داشته بود. به عبارت دیگر اگر قانون گذار هنگام دادن رأی حضور پیدا می کرد رأی مشابهی می داد. پاسخ خرده گیران این است که قاضی ادعا می کند که قانون گذار رأی مشابهی می داد ولی این تنها ادعا است بر اساس کدام ضابطه می توان صحت و سقم این ادعا را تعیین کرد؟ به عبارت دیگر با توسل به کدام ضابطه به جرأت می توان گفت قانون گذار این یا آن نظر را در صورت حضور ابراز می نمود؟ ایراد تاحد زیادی وارد است و بی شک خطری جدی وجود دارد. افراد مملکت که هر آن می توانند



با داد گستری سروکار پیدا کنند احتیاج مبرم به تأمین قضائی دارند. اگر قضات اجازه داشته باشند قانونی را بر سبیل نظریات اجتماعی و گرایشهای فلسفی و افکار سیاسی خود آزادانه تفسیر کنند لطمه سنگینی به تأمین قضائی وارد خواهد آمد و در نتیجه صدور احکام ضد و نقیض اعتبار دستگاه قضائی مملکت سخت نقصان می پذیرد و پایه های اعتماد به داد گستری به گونه و خیمی متزلزل می گردد.

آیا برای رهائی از این خطر باید به استقبال خطر دیگری رفت؟ البته مطمئن ترین راه، چسبیدن به نصّ قاعده حقوقی و به کار گرفتن اتوماتیک آن است. ولی این تن پروری همیشه میسر نیست. برای اینکه قاضی ماشین خود کار نیست و باید عادلانه ترین و بهترین حکم را در دعوی که در برابرش مطرح است صادر کند. گوش و چشم خود را نمی تواند به روی افکار عمومی ببندد. گذشته از اینکه باید در برابر جریانات عاطفی حاد و زودگذر در جامعه ایستادگی کند وظیفه دیگری نیز دارد و آن رعایت تغییرات و تحولاتی است که بطور مسلم و عمیق در جامعه بوجود پیوسته است زیرا تغییرات و تحولات مسلم و ژرف جامعه نمی تواند روی قاعده حقوقی اثر نگذارد.

آنچه از واقعیات استنباط می گردد این است که قضات غالباً از تفسیر متسع و آزاد اجتناب می ورزند ولی در عین حال سخت می کوشند تا نصّ قانون را با مقتضیات اوضاع و احوال موجود منطبق کنند. از تلفیق این اجتناب و کوشش، رویه قضائی بوجود می آید که به نوبه خود منبع حقوق جدیدی می باشد.

رویه قضائی نقش مهمی را در تحول و تکامل حقوق بعهدہ دارد.

رویه قضائی در کشورهای لاتین مخصوصاً در فرانسه منبع حقوق جدید به شمار می آید و نقش مهمی را در دیگر گونی و پیشرفت حقوق ایفا می کند در کشورهای آنگلو ساکسون خاصه در انگلستان رویه قضائی ظاهراً نقشی مهمتر از اروپا بعهدہ دارد و بر این اصل که قاضی باید پیوسته به آنچه حکم شده است وفادار بماند استوار است (Stare Decisis). اصل مذکور گویا اینکه مقام بسیار بلندی را برای رویه قضائی قائل



است ولی در عین حال باماهیت آن تناقض دارد. اگر قاضی انگلیسی امروز هم مجبور به صدور احکام قرن گذشته باشد حقوق را از تحول و قانون را از انطباق با مقتضیات روز بازمی دارد از این جهت که اصل پیروی از احکام گذشته زیاد جدی تلقی نمی گردد. علت تضادی که میان رویه قضائی در کشورهای لاتین و آنگلو ساکسون وجود دارد زیادی قوانین در دسته اول و کمی قوانین در دسته دوم است. این زیادی و کمی قوانین است که در یکی رویه قضائی را بصورت عامل متحول و در دیگری بشکل محدود کننده درمی آورد. بنابراین می توان گفت که رویه قضائی در انگلیس برخلاف کشورهای لاتین مخصوصا فرانسه عامل ترقی و پیشرفت حقوق نیست. در انگلیس حملات شدیدی باین وضع بعمل می آید و گارلان<sup>۱</sup> در کتابش می نویسد «استناد به محدودیت و قید ناشی از رویه قضائی در واقع سرپوشی است که روی روش شرم آور ماشین گذاشته می شود. بهانه ای است برای قضات که شانه از زیر بار قضاوت معقول خالی کنند و مستمسکی است برای رفع و رجوع جهل، جانی که بصیرت کافی نیست ولی باید در جستجوی آن بود».

برخی از حقوق دانان با توجه به نقش باصطلاح سازنده رویه قضائی معتقدند که آنرا باید بیش از پیش توسعه داد و قاضی را از قید نص قانون رهایی بخشید. به عقیده این عده از علمای حقوق جامعه شناس نص قانون نباید در تفسیر نقش اصلی و تعیین کننده داشته باشد. بلکه باید بعنوان یکی از عناصر آن تلقی گردد بعبارت دیگر قاضی را نباید مجبور به تبعیت از مَرِّ قانون کرد. او را باید آزاد گذاشت تا به میل خود تاحدی که لازم می داند از نص قانون الهام بگیرد. در جالب بودن این اندیشه حرفی نیست ولی بخاطر احتراز از صدور احکام ضد و نقیض و بروز هرج و مرج قضائی که در بالا به آن اشاره شد باید از قبول آن امتناع ورزید. وانگهی اگر قانون را تنها منبع الهام برای قاضی بدانیم اصل دموکراتیکی که مبنای برخی از دولتهای مترقی کنونی است نقض می گردد. چرا؟ برای اینکه احکام گوناگونی که صادر خواهد شد ممکن است با قانون تطبیق نکند و



باین ترتیب قوه قضائی نفوذ مفرط و موقع برتری پیدا کند. حال آنکه قضات در هر پایه‌ای که باشند هیچ جزاءعضای صنفی مشخص نیستند. وظیفه آنان بکار بستن اراده و تمایل هیئت اجتماع است و ماموریت بیان آن به عهده آنان و اگذار نشده است اگر غیر از این می‌بود بانظام سیاسی که به «حکومت قضات» معروف است و تا حدودی در ایالات متحده امریکا وجود دارد روبرو می‌شویم. قضات ایالات متحده موقعی بمراتب برتر از قضات اروپائی دارند. خلاصه اینکه اگر قبول کنیم قاعده حقوقی از گروه اجتماعی سرچشمه می‌گیرد باید اذعان کنیم که قوه قضائی لااقل در غالب جوامع امروزی اجازه ندارد اراده و تمایل گروه را مستقیماً بیان کند.

جدا دارد بر آنچه در بالا گذشت نکته‌ای اساسی علاوه گردد آن اینست که اگر بطور کلی قانون پیرو تحول اجتماعی است گاهی اتفاق می‌افتد که بر آن سبقت می‌جوید در موارد متعدد قاعده‌ای را که قانون‌گذار وضع کرده است بکار نمی‌بندند چرا؟ برای اینکه قاعده مذکور با سوءنیت و نادانی افراد روبرو می‌شود. یا با مقاومت تشکیلات اجتماعی که قانون‌گذار آنرا دست کم گرفته بود مواجه می‌گردد. پاره‌ای قوانین متری مخصوصاً وقتی منشأ نوآوری باشند بعلت اغراض یا انجامادفکری مسئولان به مرحله اجرا در نمی‌آیند یا بطور ناقص اجرا می‌شوند در این قبیل موارد قانون پیش آهنگ و روند معمول که بین اوضاع و احوال موجود است عقب مانده است.

### بند دوم

از تجزیه و تحلیل اجمالی که در بالا بعمل آمد باین نتیجه می‌رسیم که طبیعت اجتماعی حقوق از طرفی قدرت خلاقه رویه قضائی را بوجود می‌آورد و از طرف دیگر حدود آنرا معین می‌کند حال باید باتعمق بیشتری چگونگی تحمیل اراده و تمایل گروه را بر یکایک اعضای آن روشن کنیم.

بنابه تئوری که معمولاً تدریس می‌شود و مورد تأیید اکثر حقوق دانان قرار گرفته و از این جهت به تئوری کلاسیک معروف است حقوق رسماً چهار منبع دارد. اول قانون



دوم عادت سوم رویه قضائی چهارم دکتین (عقیده علمی). جامعه شناسان طبقه بندی مذکور در فوق را چگونه تعبیر می کنند؟

اولاً از نظر گاه جامعه شناسی تقسیم بندی سفت و سختی که دکتین معمول می دارد مورد ندارد زیرا جامعه شناسی تنها یک منبع واقعی حقوقی می شناسد و آن هم اراده و تمایل جمعی است و از اینرو منابع دیگری را که ذکر می کنند در واقع بعنوان صورتهای این منبع واحد و کلی تلقی می کند. بعبارت دیگر آنچه برای جامعه شناسی در درجه اول اهمیت قرار دارد ریشه و منشأ قاعده حقوقی است. طرز تجمع قاعده حقوقی هر اندازه هم که مهم باشد در درجه دوم اهمیت قرار می گیرد.

نخست به بحثی اجمالی پیرامون دکتین (عقیده علمی) بپردازیم. امروز معمولاً به اندیشه ها و توصیه ها و نظریاتی که اسانید و مؤلفان ضمن تحقیق در مسائل حقوقی ارائه می دهند و پاره ای از موارد می تواند در جرح و تعدیل حقوق موجود موثر افتد عقیده علمی یا دکتین می گویند. به عقیده حقوق دانان جامعه شناس عقیده علمی یا دکتین را در حقوق مدرن یا باب روز نمی توان بعنوان منبع واقعی تلقی کرد. ولی در عین حال اشتباه خواهد بود اگر تصور شود امروز عقیده علمی یا دکتین هیچ نقشی در تکوین حقوق ندارد. حقوق دانان ممالک آنگلو ساکسون که تبعیت از رویه قضائی را بطوریکه در بالا دیدیم فریضه می دانند و بعقیده علمی در تحول حقوق کمتر میدان می دهند از اثر عمیقی که عقیده علمی در کشورهای قاره اروپا خاصه فرانسه در پیدایش حقوق جدید می بخشد در حیرتند. پژوهشهایی که عقیده علمی نام دارند بصورت های گوناگون ارائه می گردند. متداول ترین در فرانسه نظریاتی است که حقوق دانان در حاشیه احکام اظهار می دارند نکته ای را نباید از نظر دور داشت و آن اینست که در سیستم حقوقی فرانسه و سیستم های دیگر حقوقی که با آن تجانس دارند عقاید حقوق دانان هر اندازه هم که با نفوذ و اعتبار باشند بعنوان عقاید علمی نمی توانند منبع حقوق بحساب آیند. البته عقیده علمی به تحول و پیشرفت



حقوق کمکت می کند ولی مادام که جمع بر آن صحه نگذارد بصورت نظر و توصیه باقی می ماند برای اینکه به صحه و تائید جمع برسد باید در متن قانون یا چند مورد از روبه قضائی یا بالاخره از طریق علمی تجلّی کند. بنابراین عقیده علمی مادام که صورت شخصی دارد جزو منابع حقوق در نمی آید. طرفداران این نظریه «تئوری پژوهش علمی آزاد» را نیز مردودی شمارند در این مورد اظهار می دارند بنابه تئوری پژوهش علمی آزاد مفسر هنگامی که دچار تردید می گردد و قانونی هم وجود ندارد اجازه دارد آزادانه در صدد جستجوی راه حلی بر آید. این تئوری بی شک جالب است ولی از آنجا که ماهیت اجتماعی حقوق را نادیده می گیرد قابل قبول نیست. قاعده ای وقتی خاصیت حقوقی پیدا می کند که با تمنیات گروه اجتماعی تطبیق کند.

قانون در جوامع مترقی کنونی منبع اصلی و بقول عده ای از حقوق دانان یگانه منبع حقوق است. خصوصیت قانون اینست که از طرف مقام خاصی مانند پیامبر - پادشاه - پارلمان و قس علیهذا وضع می گردد. خصوصیت مذکور روشنتر می گردد اگر آنرا با عادات که بخودی خود پدید می آید مقایسه کنیم. بنابراین قانون برخلاف عادت در لحظه مشخصی که بدقت می توان تعیین کرد پدید می آید. از این گذشته قانون معمولاً با عباراتی صریح انشاء می گردد و پس از تصویب آنرا اصولاً با تصویب قانون دیگری باید مورد جرح و تعدیل یا ابطال قرار داد.

قانون نظریه خصوصیتی که برایش ذکر شد در مراحل نسبتاً پیشرفته ای از تمدن پدید می آید. قبایل بدوی در آغاز تاریخ قانون نداشتند و زیر نظام عادت بسر می بردند ولی هم گام با پیمودن مراحل اول ترقی به صرافت تدوین عادات می افتند. اقوام باستانی چه در خاور و چه در باختر مجموعه هائی از عادات مدون از خود بیادگار گذاشته اند که مجموعه معروف همورابی را حدود دوهزار سال قبل از میلاد مسیح شاید می توان نمونه کامل دانست. سئوالاتی که در اینجا پیش می آید اینست که عادات نوشته شده و مدون را می توان قانون دانست یا نه؟ اگر به خصوصیتی که از قانون بعنوان قاعده حقوقی که حتماً



باید توسط مقام خاصی که حق انحصار وضع قانون را دارد وضع شده باشد بی چون و چرا پابند باشیم مسلماً نمی توانیم عاداتی را که برشته تحریر درآمده و در مجموعه ای جمع آوری شده اند و از طرف مقام صالحی هم اعلام گردیده باشند قانون بدانیم. زیرا مقام صالح در این مورد قانون گذار نیست بلکه گزارنده یا بیان کننده قوانین است که واضع خاص و مشخصی ندارند. بنابراین عادت مدون در واقع با تحریر بصورت قانون تمام و کمال در نمی آید در شکل عادی که رسماً برشته تحریر درآمده است باقی می ماند. از این گذشته از خصوصیات قانون مدون اینست که شامل تمام افراد جمیع نواحی کشور می گردد. در صورتیکه عادت به نواحی معین منحصر می گردد و همین جنبه با اصطلاح سرزمینی آن هم مانع از اینست که آن را با قانون یکی بدانیم.

در عهد باستان و قرون وسطی و دوران رنسانس مجموعه قوانین به مفهوم امروزی کلمه وجود نداشت آنچه بود بطوریکه در بالا اشاره کردیم عادات نوشته شده بود. مفهوم امروزی مجموعه قوانین نخست در آغاز قرن نوزدهم در فرانسه متداول می گردد و بر این اندیشه استوار است که قانون نوشته شده یگانه اساس واقعی حقوق ملتی می باشد. حقوق دانانی که به فرمان ناپلئون از سال ۱۸۰۴ تا ۱۸۱۰ همت به تدوین مجموعه های قوانین مدنی و جزائی و دادرسی گماشتند پیش خود فکری کردند که شالوده حقوق ملت فرانسه را برای ابد پی ریزی می کنند. از این جهت قوانین مذکور را تنها مجموع مقررات لازم الاجرا نمی دانستند بلکه عقیده داشتند که قوانین موضوع برای تمام اعصار معتبر خواهد بود و باید از هر جرح و تعدیل مصون بماند. غالب حقوق دانان فرانسوی طی دهه های اول قرن نوزدهم همین عقیده را داشتند. به مجموعه های قوانین خاصه مجموعه قوانین مدنی تا سرحد ستایش احترام می گذاشتند و بهیچ وجه اندیشه انتقاد آنها را بخود راه نمی دادند و تنها به تفسیر و تجزیه و تحلیل مقررات آنها اکتفا می کردند. از این جهت به مکتب تجزیه و تحلیل قشری معروف شدند. عدم آگاهی از ماهیت اجتماعی قانون از یک طرف و نادیده



گرفتن تحولات زندگی اجتماعی از طرف دیگر موجب شد از قانون بتی بسازند تغییر ناپذیر و آنرا حلال مشکلات کنونی و آینده بدانند. این نکته بدان معنی نیست که فرد حق دارد هر قانونی را که بمذاقش خوش نمی آید زیر پا بگذارد.

اگر قانون بت نیست قانون شکنی هم هیچوجه مجاز نیست. قاعده حقوقی ذاتاً مبین اراده و تمایل گروه است.

خلاصه اینکه اگر رعایت قانون بی چون و چرا بر هر کس واجب است این نکته را نیز نباید فراموش کرد که قانون گذاری با علم کامل وجود ندارد. بالا شرح دادیم که چگونه رویه قضائی در سایه تفسیر خلاق متون خشک و سخت قوانین را با نیازهای روز منطبق می کند. اکنون به بحث پیرامون عرف و عادت می پردازیم.

#### بند سوم :

مفهوم عادت از قلمرو حقوق تجاوز می کند. بعبارت دیگر عرف و عادات بسیاری که از حیطه حقوق خارج است وجود دارد. به معنی وسیع کلمه هر رفتار و منش و روند اجتماعی را که جنبه بیش و کم اجباری و الزام آور داشته باشد عرف و عادت می خوانند. برخی از این عرف و عاداتها بصورت ظاهری که هر روز دارند خیلی دور از حقوق هستند خیلی از عرف و عاداتها جزئی از آنچه فولکور مینامند محسوب می شوند و در واقع غالباً بقایای نمادهائی هستند که در گذشته از اعتبار و قوت تمام و کمال برخوردار بودند مثلاً مصافحه یا دست یکدیگر را برای اظهار دوستی فشردن یادگار نوعی قرارداد است که بامصالحه منعقد می شد. راجع بانعام نیز که در پاره ای مشاغل از لحاظ روند اجتماعی اجباری است ولی در عین حال فاقد ضمانت اجرای حقوقی می باشد همین نکته صادق است ولی انعام گاهی در دستمزد منظور می شود و این خود دلیل بر تجانس دونهادی باشد. تعداد این قبیل عرف ها و عادات که جزو آداب و رسوم توده مردم و از فولکور محسوب می شود زیاد و ذکر آنها از حوصله این مختصر



بیرون است. لذا به مثالهای مذکور در فوق اکتفا می‌کنیم و به بحث پیرامون عادات حقوقی می‌پردازیم.

بالا گفتیم که مردم بدوی تحت نظام حقوق عادی بسر می‌برند و قانون به عقل آنان قد نمی‌دهد. اقوام بدوی که در پله پائین نردبان تمدن قرار دارند و در بخش بزرگی از افریقا و اقیانوسیه و آسیا زندگی می‌کنند هیچ جز عادت نمی‌شناسند. مقررات عادت از آنجا که با مذهب سرشته شده است و از آن قابل تفکیک نیست با دقت هرچه تمامتر رعایت می‌شود و چون جنبه تقدس دارد متخلفان که گناهکار محسوب می‌شوند به سخت‌ترین گونه‌ها مجازات می‌شوند. لذا این قبیل عرف و عادت از ثبات نسبی برخوردارند و شفاهاً سینه به سینه انتقال می‌یابند.

در همین عصر است که حقوق دانان آنرا عمیقاً مورد مطالعه قرار دادند و خصوصیات آنرا بدقت توصیف کردند.

عادت چه خصوصیتی دارد؟ آنچه در تعریف عادت حقوقی می‌توان گفت این است که قاعده حقوقی سنتی الزام آور است که بخودی‌خود دور از هر گونه مقام و دستگاه خاصی پدید می‌آید.

درباره جنبه الزام آور عادت حقوقی می‌توان گفت که مانند هر قاعده حقوقی دیگر متضمن ضمانت اجرا می‌باشد و از طرف دادگاهها البته اگر وجود داشته باشد بکار برده می‌شود. حقوق دانان رم قدیم و قرون وسطی صریحاً اظهار می‌داشتند که مقررات عرف حقوقی برای شخصی که از آن متمتع و همچنین برای کسی که از آن متضرر می‌گردد بالسویه الزام آور است و از این لحاظ است که با عرف غیر حقوقی فرق پیدا می‌کند.

خصوصیت دوم - عادت را که خود بخود باید بیشتر مورد تعمق قرار داد. عادت به گونه‌ای روشن و آسان برای درک تکوین پیدا نمی‌کند. تعلق به لحظه معینی ندارد.

عدم وقوف به جزئیات عادت عملاً «به دو علت دشواریهای را فراهم می‌آورد



یکی آنکه حدود قلمرو عادات اکثراً به دقت تحدید نمی شد و غالباً از جانی به جای دیگر تغییر می کرد. دوم اینکه میزان بدهی مستأجران املاك که بستگی به عادت داشت از ناحیه ای به ناحیه ای دیگر فرق می کرد. بنابراین وقوف به عادات امر مهمی بشمار می رفت و برای شناخت آنها پرسشهایی از سالخوردگان قوم در هر ناحیه ای بعمل می آمد. شیوه پرسش نتایج مطلوب را نمی داد از اینرو در صدد برآمدند عادات را تصریح کنند. ولی بطوریکه جای دیگر این مختصر متذکر شدیم تحریر و تصریح عادات و اعلام آنها از طرف مقامات عالی از خصوصیت اصلی آنها هیچ نمی کاهد. بعبارت دیگر شفاهی و لسانی بودن از خصوصیات اصلی و ذاتی عادت نیست. عادت هنگام پیدایش نه میان اقوامی که در مراحل پیشرفته تمدن و دارای خط بودند و نه میان اقوام عقب مانده که خط نداشتند هیچوقت برشته تحریر در نمی آمد. زیرا خاصیت خود بخودی آن با این امر اساساً مغایرت دارد. اگر مقررات محض تسهیل در کار برشته تحریر در آیند این امر موجب تغییر ماهیت آن نمی گردد. بنابراین نظریه کسانی که مدعی هستند فرق میان عادت و قانون تنها در شفاهی بودن اولی و کتبی بودن دومی است قابل قبول نیست.

غالب حقوق دانان عقیده دارند که یکی از مشخصات عادت را باید در تکرار اعمال مشابه جستجو کرد. تردید نیست که رابطه نزدیکی بین عادت و معمول وجود دارد. زیرا در اکثر موارد عادت از تکرار یک سلسله اعمال مشابه که معمول را بوجود می آورد پدید می آید. در اینجا سئوالی پیش می آید و آن اینست که آیا تکرار لازمه پدید آمدن عادت الزام آور است یا نه. عده ای از حقوق دانان به سئوال مذکور پاسخ مثبت می دهند و برخی دیگر منفی. استدلال حقوق دانانی که تکرار را لا اقل از لحاظ نظری برای پیدایش عادت لازم نمی دانند اینست که تعریف قاعده حقوقی لزوم تکرار را نفی می کند. بعبارت دیگر کافی است روند و منشی با اراده و تمایل جمعی منطبق باشد تا از لحاظ حقوقی درست تلقی شود. کافی است انطباق نداشته باشد تا خلاف حقوق تلقی گردد. و انگهی عادت باید قبل از تکرار اعمال مشابه و بصورت معمول و مرسوم در آمدن با یک عملی که حقوقی تلقی می شود شروع گردد.



خصوصیت دیگری را که برای عادت حقوق دانان خاصه در *ممالک آنگلوساکسون* که حقوق عادی دارند قائل می باشند « معقول بودن » آن است . منظور از معقول بودن (*Reasonableness*) اینست که دادگاهها مجاز نیستند عاداتی را که با اصول حقوقی مغایرت دارد معتبر بشمارند . در کشوهائی که نظام حقوقی آنها بر پایه قانون استوار است موضوع معقول بودن عادت بعنوان یکی از خصوصیات آن مطرح و مورد توجه نیست .

بعضی از حقوق دانان برای عادت خصوصیت دیگری را نیز در نظر می گیرند و آن جنبه قضائی آن است به عقیده این عده عادات باندازه ای با تصمیمات قضائی عجین و سرشته است که قواعد عادی را باید اساساً قضائی دانست که بصورت موازین کلی درآمده اند . این نظریه با توجه به اینکه بعضی از قواعد اولیه حقوق عادی در گذشته در آراء قضات تجلّی یافته است ظاهراً صحیح به نظر می رسد . از این گذشته باید اذعان کرد که تصمیمات قضائی غالباً نقش عمده ای در روشن کردن و تدقیق عادت داشته اند . ولی با اینهمه نظریه مذکور که برای عادت ریشه ای قضائی قائل است قابل قبول نیست . قضات قواعد حقوقی را خلق نکرده اند . بلکه آنها بطوریکه در متون قدیمی ژرمنی آمده است « پیدا کردند » این نکته درباره قضات کنونی هم مصداق پیدا می کند . ژرم فرانک<sup>۱</sup> می نویسد :

« همانطور که کریستف کلمب امریکا را اختراع نکرد قضات هم حقوق جدید را اختراع نمی کنند » . این نکته اساسی درباره قانون گذار نیز صادق است و پورتالیس<sup>۲</sup> آنها را بروشنی و قاطعیت تمام بدون اینکه جامعه شناسی باشد در مقدمه مجموعه قوانین مدنی فرانسه بیان کرده است . وانگهی خیلی از قواعد عادی مهم که مورد تأیید عموم است در برابر محاکم مطرح نمی شوند و دلیلش هم اینست که هیچکس در مقام انکار آنها نیست با توجه به استدلالاتی که بعمل آمد جنبه قضائی عادت را نمی توان یکی از خصوصیات لازم آن بشمار آورد .



موضوعی را که باید در پایان این مختصر مورد بحث قرار دهیم نقشی است که عادت در سیستم های حقوقی مبنی بر قانون ایفا می کند . جامعه شناسی در این زمینه شاید بتواند راه حل های نوینی را که با آنچه معمولاً تدریس می شود مغایرت دارد ارائه دهد .

اکثریت قریب به اتفاق حقوق دانان بر این عقیده اند که عادت در جوامع متمدن امروز که حقوق بشدت وحدت تمرکز یافته است نقشی بسیار اندك دارد . البته اکنون برخلاف دوران مکتب تجزیه و تحلیل قشری قانون را یگانه منبع حقوق نمی دانند و برای عادت هم جای کوچکی کنار آن منظور می کنند . مثلاً در فرانسه که نمونه بارز حقوق مدون و متمرکز است در مجموعه قوانین مدنی صحبت از رویه های معمول در محل به میان آمده است . ولی این اشارات در واقع به نکات حقوقی کم اهمیتی که بیشتر مربوط به زندگی روستائی می گردد بعمل می آید . حقوق دانان معاصر مفهوم عادت را به روستاها محدود نمی کنند و عقیده دارند که قواعد عادت بیرون از محیط روستائی مثلاً در اجتماعات صنفی که در آغاز قرن نوزدهم بسیار ناچیز بودند و امروز حائز اهمیت اجتماعی فوق العاده ای شده اند پدید می آید . با اینهمه حتی حقوق دانانی که از دید نسبتاً وسیعی برخوردارند عادت را منبعی کاملاً فرعی می دانند و در مقایسه با قانون به آن اهمیت نمی دهند .

حقوق دانان جامعه شناس استدلالات خود را بر پایه جدائی حقوق متحول و دینامیک و قانون را کد و استاتیک بنا می کنند و اظهار می دارند حقوق چون در قید غالب عبارات مقرر است اشکالات ناشی از زندگی اجتماعی را نمی تواند جوابگو باشد . البته بعضی اوقات می توان بدون دخل و تصرف در عبارات مقررات قانونی با توسل به تفسیر خلاق معنی آنرا بطوریکه بالا دیدیم تغییر داد ولی در بسیاری موارد چنین تفسیری امکان پذیر نیست و در نتیجه قانون تا لحظه ای که تناقض فاحش و غیر قابل تحملی بانیازهای نوین زندگی پیدا نکند بموقع اجرا گذاشته می شود در این لحظه متروک می گردد . تمام قوانین هر اندازه هم که ظاهراً متین و سدید باشند چنین پایانی پیدا می کنند همانطور که قشر زمین بواسطه عوامل جوی نازك و فرسوده می گردد متون حقوقی هم بدون استثناء



به مرور زمان با تحوّل زندگی اجتماعی زود یا دیر دستخوش تخریب می‌گردند. چه اسمی می‌توان روی نیروی مخرب حقوق امروز و سازنده حقوق فردا جز عادت گذاشت؟ این نیرو که اسمش را عادت گذاشتیم دو شرط لازم را بعنوان منبع حقوق که یکی خصوصیت الزام‌آور بودن و دیگر بخودی خود بودن است دارا می‌باشد. همین خصوصیت به خودی خود بودن است که موجب اشتباه حقوق دانان شده و مقام مهم آنرا در دنیای امروز از نظرشان پوشانده است. چون به مقتضای شغل خود تمام توجه را به متون معطوف می‌دارند از عمل بی‌سروحد و مستمری که تدریجاً معانی آنها را قلب و زایل می‌کند غافل ماندند.

حقوق‌دانانی که به جامعه‌شناسی میدان نمی‌دهند مطالب مذکور در فوق را صرفاً نظری و بدون هیچگونه ارتباطی با واقعیّات می‌دانند. حقوق دانان جامعه‌شناس در تأیید عقاید خود اظهار می‌دارند کافی است که واقعیّات را بدون جانبداری و پیش‌داوری مورد مطالعه قرار دهیم تا دریابیم که بسیاری از قوانین بمورد اجرا گذاشته نمی‌شوند و عاطل می‌مانند. عاطل ماندن آنها دو صورت دارد یکی اینکه طوری تفسیر می‌گردند که به‌بچوجه با منظور قانون‌گذار وفق نمی‌دهند بعبارت دیگر دست به ترکیب نصّ آنها نمی‌زنند ولی معنی آنها بکلی قلب می‌گردد. دیگر اینکه قوانین اصلاً نادیده گرفته می‌شوند. در این خصوص می‌توان از لوی بیروول<sup>۱</sup> حقوق‌دان و جامعه‌شناس صاحب‌نظر فرانسوی نقل قول کرد: بنظر من بسیار جالب خواهد بود اگر تعداد مقررات قانونی که بموقع اجرا گذاشته نمی‌شوند و یا اینکه هیچوقت گذارده نشده‌اند ضمن پژوهشی عمیق تعیین می‌گردید. تعجب نخواهیم کرد اگر مطالعات نشان دهند که از ۲۲۸۱ مواد مجموعه قوانین مدنی فرانسه نیمی امروز متروک<sup>۲</sup> شمرده می‌شوند و بموقع اجرا گذارده نمی‌شوند. نکته بس جالب دیگر جستجوی علل بکارنبستن قوانین است. البته می‌دانیم که علت کلی متروک شدن قوانین دیگر گونیهای است که در درون گروه اجتماعی پدید می‌آید. ولی از این گذشته متروک ماندن هر قانونی می‌تواند علل خاص



داشته باشد در خیلی از موارد متروک شدن ناشی از منافع و اغراض است. فی المثل قانون را زیر پا می گذارند تا مالیاتی را که بیش از حد سنگین است نپردازند. علل دیگر ممکن است عدم آگاهی - عدم سازگاری یا عدم تمایل به ترك عادات ریشه دار باشد. نمونه بارزی در این مقوله برقراری ساعات تابستانی است در روستاهای بسیاری از کشورها. سالیان دراز به مقررات مربوط به ساعت تابستانی واقعی نمی گذاشتند. نمونه دیگر سیستم متری است که از انقلاب فرانسه تا امروز نتوانسته است راه خود را در میان روستائیان غالب کشورها باز کند. کشاورزان هنوز هم وقتی صحبت از سطح زمین می کنند کلمات متر مربع و هکتار و غیره را استعمال نمی کنند و همان اصطلاحات قدیم را بکار می برند. شاید بگوئید در این مورد با عادت الزام آور روبرو نیستیم بلکه با بقایای که فاقد جنبه حقوقی هستند سروکار داریم این مدعا قابل بحث است زیرا می توان سؤال کرد آیا در این مورد در برابر یکی از مواردی که گروه درجه دوم (طبقه کشاورز) قواعد حقوقی خاصی را تشکیل یا حفظ می کند قرار نداریم؟ جواب ما مثبت است. این عادت روستائی از گذشته ناشی می گردد ولی عاداتی نیز هست که شبه قانون و متوجه آینده می باشند و بی شک بوجود آورنده حقوق فردا هستند پاره ای از قرار و مدارهائی را که بازرگانان خاصه بانکداران با یکدیگر می گذارند و همچنین قراردادهائی که در زندگی صنفی وجود دارد مشمول این عادات می گردند. آنچه اول برول درباره فرانسه می گوید در سایر کشورهای جهان نیز بیش و کم صدق می کند و مبارزه میان قوانین و عادات به گونه مستمر جریان دارد. شاید بارزترین نمونه آنرا بتوان در تناقض میان قوانین متری که دادگاه عالی فدرال ایالات متحده در زمینه روابط سفید پوستان و سیاه پوستان از پانزده سال باینطرف وضع می نماید و عادات مبنی بر تبعیض نژادی که در ایالات جنوبی رواج دارد پیدا کرد.

چنین رسومی حتی در صورت تعارض با قوانین در صورتیکه مورد تأیید محیط باشند عادات واقعی را تشکیل می دهند. باین معنی که با وجود فقدان ضمانت اجرا به افراد ذینفع تحمیل می گردند. تردید نیست اگر عاداتی چنین در برابر دادگاهها مطرح



گردند چون با قوانین تعارض دارند مردود شناخته خواهند شد. ولی باید در نظر داشت که هیچوقت موضوع دعوی حقوقی قرار نمی گیرند. بنابراین گذشته از روبنای حقوقی رسمی که از قانون و در درجه دوم از تصمیمات قضائی بوجود آمده است زیربنای حقوقی پیچیده و خیلی غنی که حاوی عوامل مترقی و ارتجاعی است وجود دارد. پژوهش در این زیر بنا می تواند علل عمیق ماندن یا تفسیر نادرست و اجرای غلط قوانین را روشن و به تکامل حقوق کمک کند.

نظریات حقوق دانان جامعه شناس را درباره منابع حقوق باختصار شرح دادیم. چکیده نظریات مذکور در فوق به قرار زیر خواهد بود:

اول - در حقیقت حقوق یک منبع بیش ندارد و آن اراده و تمایل جمعی است که بوسیله گوناگون از جمله قانون و عادت و رویه قضائی تجلی می کند.

دوم - گروه اجتماعی که قواعد حقوقی از آن سرچشمه می گیرد تنها دولت نیست و همچنین تحت تأثیر عوامل گوناگون دیگر در حال تحول و تطور است. در نتیجه حقوق که مظهر اراده و تمایل گروه است پیوسته در حال دگرگونی است. ولی این تحول و تحرك قواعد حقوقی با جمود و ثبات که در این قبیل موارد لازمه تضمین روابط اجتماعی امن است مغایرت دارد. از این تناقض آنچه را در اصطلاح «درام حقوق» می نامند پدید می آید و قاضی با وجدانی مردد ناگزیر می گردد قانونی را که من آن ها مقتضیات عدالت به مفهوم روز وفق نمی دهد جاری کند. از اینرو است که در بعضی موارد شق القمر می کند و از نص قانونی معنائی متفاوت و حتی بکلی مخالف آنچه منظور واضع قانون بوده است استخراج می کند.

سوم - حقوق معتبر مدام در معرض تخریب قرار می گیرد ولی حقوقی که از بین می رود جای خود را به حقوق جدید می دهد. اینجا است که برداشت و تصور جامعه شناسان از حقوق با تصور برداشت حقوق دانان کلاسیک تفاوت پیدا می کند. حقوق دانانی که از نظریه کلاسیک پیروی می کنند قانون را در نظام های حقوقی مبنی بر تدوین دقیق منبع اصلی حقوق می دانند و برای منابع دیگر جائی بس محقر در کنار آن منظور می کنند. حقوق دانان



جامعه‌شناس مخالف این نظریه هستند و عقیده دارند که از مطالعه بیطرفانه در واقعیات می‌توان به نادرستی آن پی برد. حقوق بگونه‌ای که تحقق می‌پذیرد یا عبارت دیگر حقوق زنده، با تصویری که از مطالعه مجموعه قوانین و حتی رویه قضائی به واقعیت نزدیکتر است حاصل می‌گردد تفاوت بسیار دارد.

لوی برول در مقام عادت باندازه‌ای غلو می‌کند که می‌نویسد: بنظر من رویه قضائی هم اگر خلاق باشد صورتی از صورتهای عادت است. عبارت دیگر عادت قضائی است و چون قوای انتظامی مملکت ضمانت اجرای آنرا تأمین می‌کند جنبه الزام‌آور آن بیشتر از خاصیت واجب بودن عادت معمولی به چشم می‌خورد. ولی در واقع عادت قضائی هم مانند عادت معمولی از مجموعه‌ای از رویه‌های معمول که حقوق موجود را به نحو غیر محسوس جرح و تعدیل می‌کند و قدرت آن در استمرار صدور آرای مشابه می‌باشد ترکیب می‌شود.

نظرفوق را در این عبارت که حقوق در عادت صورت می‌پذیرد و در قانون تبدیل به عرض می‌گردد می‌توان خلاصه و بیان کرد.

احمد میرفندرسکی

### مآخذ

- 1 - Henri - Levy - Bruhe  
Aspects Sociologique Du Droit
- 2 - C. Bougle, J. Raffauet  
Elements De Sociologie
- 3 - Richard (Gaston)  
Essaie Sur L'origine De L'Idee Du Droit



تقدیم به دانشمند گرامی

استاد جلال الدین همائی

به کشور خدای محیط فضائل      به فرمانروای بسیط معانی

از

دانشجویان

آنچه در این طومار به محضر استاد جلال الدین همائی عرضه می‌شود ، احساسات بی‌شائبه و راستین تنی چند از دانشجویان و جوانان ایرانی است که امیدآینده این مملکت و حافظ میراث‌های دیرین و ارزنده این مرز و بوم‌اند .

این دانشجویان با خواندن مقدمه کتاب مصباح الهدایه چنان شیفته و مجذوب سخن از دل برآمده و صداقت استاد همائی شده‌اند که خود از سراندیشه‌ای روشن به تجزیه و تحلیل پرداخته و برآن همه دانش و بینش استاد درود فرستاده و برزخات و خدمات علمی وی ارج نهاده و صمیمانه سلامت و طول عمر او را خواستار شده‌اند. سخن کوتاه و بهتر آن که به نقل برخی از آن نوشته‌ها پردازم: \*

---

\* - برحسب وظیفه‌ای که چند سال پیش در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به عهده داشتم لازم آمد به حضور استاد همائی در منزلشان شرفیاب شوم . علاوه بر دیداری که در دانشکده حاصل می‌شد ، نخستین بار در منزل پامنار به حضور استاد شرفیاب شدم . آنها که آن محیط را دیده‌اند می‌دانند در آن زاویه درك فیض محضر استاد چه حال و هوایی دارد .

از آن دیدار چندی گذشت تا اینکه سه سال پیش مقدمه کتاب مصباح الهدایه را به

( بقیه حاشیه در صفحه بعد )



« ادبیات نه فقط آبرو، بل خون ماست . . . . ادبیات برای ما زندگی است... از شواهد پیدا است که از قوم آریائی از همان ابتدای کار با ادبیات آشنا بوده و نیز شاید تمدن آریائی با ادبیات نضج گرفته است. بنابراین ما وارث چند هزار سال فرهنگ غنی و هنر سرشار ناب می باشیم که این سابقه طولانی فرهنگی و هنری می تواند امروز ما را سرفراز گرداند. و نه تنها می توانستیم میراث خوار فرهنگ غرب نباشیم بل هنر و ادبیات غنی ما می بایستی الهام بخش سایرین نیز بوده باشد... ولی با این همه امروز چه داریم؟ تقریباً هیچ - آری در برابر آنچه می توانستیم داشته باشیم، اینک هیچ داریم - زیرا دست ویرانگر

( بقیه حاشیه از صفحه قبل )

عنوان نمونه ای از نثر معاصر حاوی نکته هائی در شیوه تحقیق، تکلیف درسی دانشجویان معین کردم که بخوانند و در باره مفهوم آن مقاله ای بنویسند.

نوشته استاد همائی در روح دانشجویان تأثیری عظیم برجای نهاد و این تأثیر را آنان چنان در مقالات خود به زیبایی منعکس کردند که مرا به تحسین واداشت. و چون دیدم که دانشجویان در ضمن بیان مطالب، نسبت به استاد عرض ادب و احترام فراوان کرده اند دریغ آمد که استاد از آن همه شور و احساس جوانان دانشجو مطلع نگردند.

پس قسمت هائی از آن نوشته ها را برگزیدم و هم به دانشجوئی دادم تا با خط خوش در دفتری نوشت و آن دفتر را در نیاوران، محل سکونت موقت استاد، به حضورشان تقدیم نمودم. استاد در پاسخ غزلی به مطلع:

ای که گوئی سوی حق از جانب ما راه نیست

سوی او از پیش ما راهی بجز یک آه نیست

به دانشجویان هدیه کردند.

وقتی چاپ همائی نامه به همت استاد دکتر مهدی محقق از طرف انجمن استادان

زبان و ادبیات فارسی شروع شد مناسب دیدم عین آن نوشته در این مجموعه به چاپ برسد پیشنهاد بنده مورد تأیید جناب دکتر محقق قرار گرفت و اینک آن طومار

غلامرضا ستوده



روزگار غدار بارها و بارها باغ سرسبز اندیشه‌مان را زیر و رو کرده و درختان تنومند و کهنش را به داس کینه‌توزی بزیرافکنده است.

متأسفانه ایران از جمله کشورهایی است که هرچه بهار دل‌انگیز روزگار سروری و مراد داشته بهمان اندازه خزان و بینوائی بخود دیده و بارها از آسمان سنگگ فتنه بر او باریده، و چه بسیار مورد هجوم اقوام وحشی و بیگانه قرار گرفته است. ولی هماره هوش و استعداد سرشار آریائی او را از نیستی و فلاکت رها نیده و دوباره بر بلند جایگاه فرو شکوهش نشانیده است.

در گرو دار این کشمکشها چه آثار گرانبهایی که نسوخت و چه افکار بلندی که قربانی خود خواهی‌ها و جاه‌طلبی‌ها نشد. صدها شاعر و نویسنده و دانشمند و هنرمند جان شیرین را در سودای ایران پرستی باختند. . . . . بزرگانی که از آنها هیچ نمی‌دانیم و یا آنچه می‌دانیم بسیار اندک است. زیرا دشمنان در طی قرون متمادی آثار گرانبهایشان را به تاراج بردند همچون ترکان متعصب و مغولان وحشی که برگ برگ کتابهایشان را در زیر جنازه‌های آن بزرگان به شعله‌های آتش سوختند. . . . . اگر همه آثار هنری و ادبی خود را می‌توانستیم گردآوریم شاید امروز هیچ ملتی در این زمینه بپایه ما نمی‌توانستی رسید. و آن چنان نبودیم که هر عقیده درست و نادرست و هر مکتب ریشه‌دار یا بی‌ریشه غربی را به بهانه غربی بودن چون وحی منزل بپذیریم. و بنده وار در معبد اندیشه‌های نورسته و بی‌پایه زانورده و بوسه بر پای عالیجنابان بی‌مایه و پرافاده زنیم. . . . .

این است که امروز ابر مردانی چون استاد همائی را. - وامی دارد تا نور چشم و قوت تن و عمر نازنین بر سرکار بزرگی نهند که حیثیت چندین هزار ساله‌مان در گرو آن است. این عزیزان با تلاشی پیگیر در صدد احیاء آثار پرافتخار گذشته ما می‌باشند و چه اندازه باید پاس داشت این زحمات شبانه روزی را.

در این دنیای و انفسا که بزرگترین مشکل و مهمترین مسأله زندگی، داشتن خانه و اتومبیل شخصی است و مردمی که دیدگاهشان از منافع خود و فرزندانشان فراتر نمی‌رود



و قدرتمندانی که ابرهای تیره غرور نگرش راستین را از آنان گرفته ، چه نعمتی است وجود همائی ها ، که هست و نیست بر طبق اخلاص گرفته و جز ایران و ایرانی سودائی ندارند . . . . »

### «مهرانگیز ریاحی»

غلامحسین زرگری نژاد می نویسد : در آن روز که شرق در پیشرفت دانش شهره آفاق بود ، آن روز که در سایه عظمت دانشمندان بزرگ شرق ، دانش در همه سطوح پیشرفتی شگرف یافته بود ، غرب ، همین غربی که امروز کعبه گروهی از خود باختگان شرقی است ، در منجلا ب جهل غوطه می خورد . آن روزها افتخار دانشمندان و استادان غربی آن بود که قبا و لبّاده استادان ما را به تن کرده و فخر فروشند . دیروز بوعلی ایرانی همان ابهتی را برای انسان اروپائی داشت که امروز دکارت فرانسوی یا کانت آلمانی برای ایرانی دارد . . . . کاوش در این نیست که چه شد آن همه مجد و عظمت ، بجای رفت آن همه پیروزی و بالاخره چرا فرومرد آن همه درخشش ها ؟ . . . اگر نباید برگزیده افسوس بخوریم آیا حق نداریم بر آنچه از این آثار به صورت مکتوب باقی است شکوه ای داشته باشیم ؟ نویسندگان و دانشمندان پیشین در حالی و در شرایطی این کتابها را نوشتند که از همه آنچه ما برای تکثیر برخورداریم بهره ای نداشتند ، بلکه از وجود عزیز خویش مایه گذاشتند و نوشتند و به ما رساندند . احیای این آثار از تأسف و حسرت بر آن چه که از دست رفته است می کاهد پس کوشش استاد جلال الدین همائی در تصحیح مصباح الهدایه و دیگر کتابها همچون التفهیم نمودار عشق و علاقه به احیای این آثار ارزنده و بزرگ است .

کریم زمانی جعفری می نویسد : «به نظر من آنچه که استاد همائی بدان اشاره کرده و نشان داده اند تنها نیمه ای از راه است . زیرا احیای آثار گذشتگان به تنهایی چاره کار و درمان درد ما نیست ، بلکه مهمتر این است که در کنار احیاء و فهم آثار پیشینیان همچون ابن سینا و ابوریحان و مولوی و حافظ ، به سوی آفرینش ابن سینا و . . . حافظ



جدید و امروزی حرکت کنیم . . . البته آنچه استاد انجام داده است تلاشی مقدّس است که باید سرمشق مشتاقان فرهنگ ملت ما قرار گیرد .

«جای آن دارد که از چنین ادیبان عالی همت و بلند طبع که بخاطر حفظ گنجینه معارف ایرانی و کسب افتخارات درخشان در عالم علم و ادب برای مردم این مرز و بوم زحمت می کشند و خون جگر می خورند و از جان مایه می گذارند و بررنج عظیمشان مزدی نمی طلبند و وجود عزیز خویش را شمع وار در سر راه دانش پر و هان فدای سازند تشکّر و قدردانی نمائیم .»

«ملیحه شریفی»

و بالاخره این عریضه را با قسمتی دیگر از نوشته مهر انگیز ریاحی پایان می دهم . زحمتی که استاد همائی برای تصحیح کتاب مصباح الهدایه و دیگر کتب علمی ارزنده تحمّل کرده اند نشان علاقه شدید ایشان به فرهنگ این سرزمین است و همچون عاشقی صادق برای رسیدن به معشوق پرناز و والا یعنی شناسانیدن تمدّن کبیر میهنش ایران ، به جهانیان از هیچ ناملایمی نهرا سیده و دلیرانه گام در راهی پر رنج و تعب نهاده ، باشد که این مردانگی و فرزانی او و امثالش تمدّن والای گذشته ما را باز شناساند و ما را به سوی سعادت راستین و آینده ای تابناک رهنمون باشد .







## دریافت من از استاد همائی

از

پروفسور فضل الله رضا

چهل سال پیش دوره پایان دبیرستان ایران شهر را در تهران می گذراندم . با اینکه روشن می دیدم که آینده ام در مسیر علوم تکنولوژی و ریاضی خواهد بود ، هیچگاه دلم از شوق شعر و ادب پارسی و فرهنگ اسلامی غافل نبود . دیوانهای شعرای بزرگ ایران و آثار ادبی دیگر را زیاد می خواندم . چندانکه بسیاری از سروده های شاعران بنام را بر اثر مرور و تکرار از بر کرده بودم . مجلات معدود آن زمان را که در دسترس بود مانند بهار و دانشکده و آینده و مهر و نوشته های اعتصام الملک ، علی اکبر دهخدا ذکاء الملک فروغی ، ملک الشعراء بهار و همگنان ایشان را به شوق زیر و رو می کردم . در آن سالها هم دوره های من در دبیرستان دارالفنون تهران معلم ادیب و محقق و ارشادگری بنام استاد جلال الدین همائی داشتند که نوشته ها و گفته هایش هم در محفل اهل ادب و هم در میان نوجوانان اثر بسیار داشت .

آشنائی من با شخصیت ادبی این پرورنده توانا از همان روزگار آغاز شد . در سنین نوجوانی البته شعر و هنر زودتر از اثر تحقیقی آدم را جلب می کند . از نخستین شعرهای استاد همائی که برایم دلپذیر بود غزل روان سعدی وار او بود به این مطلع :

از بوستان وصل تو هر گل که چیده ام

خاری بود ز بیمِ فراق به دیده ام

و قطعه ای درباره حسد باین مطلع :

که به سرو و گل و سمن پیچد

باغ را آفتی چو پیچک نیست



هرچند امروز مقام فضل و تتبع و تحقیق و احاطهٔ ادبی استاد همائی برگنج خانهٔ فرهنگ ایرانی و اسلامی وی را از شعر و سخن سرائی ممتاز می کند ولی همانطور که عرض کردم آشنائی من با کارهای گستردهٔ ادبی او از شناسائی شعرش آغاز شد.

تا به امروز آگاهی ندارم که مجموعه‌ای از سروده‌های استاد همائی بچاپ رسیده باشد. اطلاع من از شعر او محدود به همان بخش از گفته‌هایش است که در دوران دبیرستان و دانشگاه از مجلات به ذهن سپرده بودم. در نگارش این مقاله چند بیت از سروده‌های او را از حافظه نقل می کنم - طبیعی است که حافظه فرسودگی هم دارد. مهمترین شعر او که در آن ایام در ذهن من اثری ژرف گذاشت قطعهٔ بلند و وزین و پرمعنائی بود در وصف خرابی بعضی آثار گرانبهای تاریخی آذربایجان بدست ما خلفه‌های نااهل.

قطعهٔ تکان دهندهٔ همائی «مسجد کبود» دربارهٔ خرابی دو بنای باستانی آذربایجان در ذهن من همانند قصیده «هان ای دل عبرت بین» خاقانی اثر کرد. این هر دو شعر در بخش «وطنیه‌ها» جای دارند و پیدا است که اثر دیرپای اینگونه سخنان در ذهن جوانان هر کشوری تا چه اندازه گرانبهاست.

این دو بنای تاریخی آذربایجان را، مانند بسیاری گنجینه‌های دیگر فرهنگ باستان، ما ناتوانان نتوانستیم نگاهداری و پاسداری کنیم. این که سهل است اگر باد و آفتاب و دور روزگار هم در کار خرابی کوتاهی کردند تیشهٔ جهل ما چیزی فروگذار نکرد. و این درست همان است که با فرهنگ و سنتهای ملی می کنیم. صورت پرستان و غرب زدگانیم که چشم به کور چراغهای رنگارنگ دوخته‌ایم و آفتاب‌ها را چندان گل آلود کرده‌ایم که کار تمیز مشکل شده است.

ز روی دوست دل دشمنان چه دریابد

چراغ مرده بجای نور آفتاب بجای

قطعهٔ بلند استاد همائی که چهل سالی بر آن می گذرد چنین آغاز می شود:

دو شمشیر بحالتی که نصیب عدو مباد

جام روان ز خون جگر مال مال بود



ساعت به ساعت تن رنجور می بکاست  
 لحظه به لحظه ام غم و اندوه می فزود  
 پوشیده جامه ای ببر از دست باف و هم  
 اندوه و غصه تارش و تیار و درد بود  
 ز آن پیشتر که بگذرد از شب یکی دو پاس  
 هشتم کتاب و پای بُرون از سرای زود  
 نابرده ره به نیمه که ناگه ز بام چرخ  
 از زیر ابر تیره عیان ماه رخ نمود  
 رفتم ز راه روشن و خواندم ز روی دل  
 بر ماه آفرین و به ماه آفرین درود

.....

بعد از وصف بسیار توانائی از شب تیره و دل تنگ شاعر و نیاز به تفرج و تماشا ،  
 گوینده به خرابه های مسجد کبود می رود و می گوید :  
 این دو بلند جای که بینی کنون خراب  
 در روزگار پیش همانندشان نبود  
 آن یک به هشت گوشه فردوس طعنه زد  
 وین یک به هفت گنبد افلاک سر بسود  
 در پایان قطعه بلند ، گوینده تفرینی بلیغ و بسزا به متولیان فرهنگ ناشناس  
 می فرستد :

دست ستمگران که ز دولت بریده باد  
 با داسِ جهل کشته پیشینیان درود  
 زین توده جهل پیشه نا اهل العیاذ  
 زین دیو مردمان متمکار قُلْ اَعُوذُ



خادند گوئیا که گهی ماده گه نراند  
 گه معجز است بر سرشان گه کلاه خود  
 گر صرصر بلا رسد این قوم را «سنا»  
 گو آن کند که کرد بعاد از دُعای هُود  
 \* \* \*

در بیست سی سالی که از ایران دور افتادم چه بسیار اتفاق افتاد که پس از خواندن  
 نشریاتی که بدستم رسید آن ورد استاد را تکرار کردم ، هر چند اثری نداشت :  
 یا رب آئینهٔ حُسن تو چه جوهر دارد

که در او آهِ مرا قُوت تأثیر نبود  
 در بیست سالی که در آمریکا سخت دست اندر کار پژوهش و تدریس علوم تکنولوژی  
 بودم از کسب فیض ادب فارسی یکهر بی بهره ننشستم . بقدر وسعت و فرصت ، نهال  
 آشنائی خود را با فرهنگ کشورم پرورش دادم . رشتهٔ اُلُفت من با ادبیات سنتی ایران  
 بکلی بُریده نشد ، هر چند متأسفانه فرصت نیافتم که با انقلاب ادبی نوپردازان و نواندیشان  
 آشنائی بیابم .

بعضی از آثار تحقیقی استاد همائی را در آن سالها دیده بودم بخصوص غزالی نامهٔ  
 او را بدقت در آمریکا خوانده بودم . به استنباط من نگارش کتاب تحقیقی جامعی مانند  
 غزالی نامه از عهده غالب شرق شناسان با تجربهٔ محقق هم بیرون است . در کشورهای  
 اسلامی و ایران به ندرت می توان اساتیدی بنام یافت که اینگونه آثار مُدوّن بیار بیاورند .  
 سبک نگارش غزالی نامه بسیار محققانه است . استاد همائی چندین صد مأخذ مهم  
 را از نظر گذرانده ، روشهای تألیف و تتبع شرق و غرب را درهم آمیخته و کتاب جامعی  
 بوجود آورده است .

یکی از نکاتی که محقق دانشمند صاحب نظر را از مقلدان مشحون از اطلاعات  
 صوری ممتاز می کند این است که آدم صاحب نظر خودش در آن فن باید زیست و سیر



و سلوك داشته باشد ، تا مُدرك و مُدرك با هم جناس و نزدیکی پیدا کنند و اتحاد عاقل و معقول دست دهد .

در تهران در این سالها مکرر شنیده شد که ارباب مقام یا آنهایی که معرفتشان تنها بر پشتوانه درجات دکتری و پروفسوری و القاب اجتماعی است از تحقیق دَم می‌زدند ولی کسی که عمری صادقانه در راه تحقیق نگذرانده هیچگاه دقایق تحقیق و آفرینش را درك نتواند کرد .

رو قیامت شو قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

همین سخن را استاد همائی در مقدمه غزالی‌نامه می‌نویسد :

« کسی که از امور ریاضی و طبیعی آگاه نیست نمی‌تواند علمای این فنون را چنانکه هستند بشناسد ، چه جای آنکه بدیگران بشناساند ! »

این نکته کاملاً درست است ، با دستور و مقررات نمی‌شود تحقیق را در هیچ مؤسسه و دانشگاهی برقرار کرد ، یا میزان تحقیق را بدون در نظر گرفتن کیفیت و نوآوری فقط با شماره انتشارات سنجید . این یک سوز و دردی است ، حالی است ، آدمی که اینگونه دردها و حالها نداشته چه درجه اجتهاد از ایران داشته باشد یا Ph. D از آمریکا نخواهد توانست سوز و عطش و حال اهل معرفت را دریابد .

حدیث عشق چه داند کسی که در همه عمر

به سر نکوفته باشد در سرائی را

ارج مخصوصی که به استاد همائی دارم بر مبنای آزادگی و وارستگی اوست در کار معرفت - دوری او از مشاغل و مناصب و جاه و مقام و ضیاع و عقار - و استمرار در پژوهش . بنده معتقدم که تا آن حال وارستگی و آزادگی و غرقه شدن مستمر در شغلی و کاری دست ندهد و تا آدم از بستگی‌های دیگرش نبُرد و به قول فرانسه‌زبانان vécu و زیست در آن وادی نداشته باشد هرچه بگوید اگر هم اطلاعات مفید باشد مایه انقلاب معنوی و سیر در حالها نخواهد داشت . آن کس که آلودگیها و بستگیها به او فرصت



از خود بیخود شدن و از خود مایه گذاشتن نداده هر چند هم که به مقام کارشناس و معلم و مُدرّس برسد باز کارش بیشتر قشری و تقلیدی خواهد بود تا آفرینندگی و تحقیق.

حرفِ حکمت بر زبان ناکحیم	حلیه‌های عاریت دان ای سلیم
بانگِ هُدهُدگر بیاموزد قطا	راز هُدهُد کو و پیغام سبّا
بانگِ پر رسته ز پر بسته بدان	تاج شاهان را ز تاج هُدهُدان

حتی آنها که در امور سهل الوصول جهان مانند بازرگانی و سیاست و حکومت توفیق گران می‌یابند غالباً مردمانی هستند که در راه خودشان صادق و پایدارند، وقت و جان بر سر همان کار می‌گذارند. راه پیچیده و بی‌انتهای علم و معرفت دیگر جای خود دارد که رنج دست‌یابی به گنج دانش و فرهنگ بمراتب دشوارتر از دُکانداری‌ها و صورت‌پردازی‌های تجاری و دیوانی و اجتماعی است.

در یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ فرهنگی ایران غزالی حجة الاسلام غزالی می‌شود - یکی از جهادهای او این است که از مال و جاه می‌گذرد، حتی از پذیرش بالاترین کرسی مُدرّسی نظامیه بغداد عذر می‌خواهد، به مقامات دیوانی روی نمی‌آورد هوی و هوس ریاست و مناظرات و مغالبات علمی را به کودکان عراق باز می‌گذارد (هذا شيء تركناه لصبية في العراق).

نویسنده توانای غزالی نامه هم تا آنجا که من شنیده‌ام عمرش را در کار معرفت ادب فارسی و فرهنگ اسلامی وقف کرده است.

نامه‌های غزالی به سلطان سنجر که گوهرهای شاهوار جنبه انسانی و سنت شکنی‌های او را عرضه می‌دارد، تا دوران تحصیلی من در کتابخانه‌های راكد حاشیه نویسان دفن شده بود. استاد همائی همه را در غزالی نامه جلا داد - در دوران دیگر، امیدوارم آیندگان این جواهرها را به نوجوانان و دانش‌آموزان در کتابهای دبیرستانی عرضه کنند. این پشتوانه فرهنگ ایرانی کم‌بها تر از جواهرات پشتوانه پول رایج کشور ما نیست - آن را هم به مردم باید نشان داد.



نکته دیگری که دورادور مرا به شخصیت معنوی استاد همائی علاقمند کرد نیروی خرد او بود. در پس خرقه ادبی که برتن دارد شخصیت علمی او بر من آشکار گردید. خوب یا بد بیشتر علماء ریاضی و طبیعی و تکنولوژی از دقایق هنر و ادب غافل می مانند بخصوص آنهایی که کارشان بیشتر محدود به تدریس و تحقیق قشری است تا پرواز و آفرینش و نو سازی.

بر همین منوال، پرستش بی چون و چند خود یا دیگری و تعصب به سرمایه های هنری غالباً در میان ادیبان بر ترازوی خرد می چربد. گاهی در این گروه، خرد سخت روی می پوشد، و تعصب ها و هوا و هوسها و پای بندیهای به پوست جای مغز را می گیرد. این دسته از کارشناسان ادب در همان پس و پیش حواشی و مقررات راهنوردی و رانندگی فرو می مانند و گوئی کعبه مقصود را فراموش می کنند.

کسی از یک ادیب توقع احاطه بر پایه های علوم ندارد ولی گاهی در انبوهی از آثار ادبی و اجتماعی به روشنی می توان دید که خردها و ورزش منطقی کافی نداشته اند. به گمان من در قدیم ظاهراً به ازین بوده - یا لا اقل بزرگان ادب و فرهنگ ما پایه علمی و منطقی استوارتری داشته اند. آدم می بیند مولوی و حافظ و فردوسی بر پایگاه منطق احاطه داشته اند. حال آنکه غالب نوشته های ادیبان بعلت تعصب های گوناگون یا دلبستگی ها، و احیاناً بستگی های سودآور، پشتوانه خرد غنی در داوری ها نشان نمی دهد.

در همین دو سه قرن که فرهنگ پارسی کم توان شده بود، تا نیم قرن پیش باز طلبه ها، و اهل شعر و ادب، از منطق و بعضی پایه های تفکر، به گفته انگلیسی زبانان Laws of Thought، آگاه بوده اند.

از مقام بلند غزالی فرود می آئیم که کلام او از استحکام استدلال علمی برخوردار است. از حکیم ناصر خسرو هم می گذریم که خرد سخت گریبانش را گرفته است. در همین پنجاه سال پیش به نامهایی بر می خوریم مانند ابوالحسن جلوه فیلسوف حکیم و شاعر



علی اکبر دهخدا ، ادیب پیشاوری ، ادیب نیشابوری ، ذکاءالملک فروغی و بسیار دانشمندان ادیب دیگر که همه مایه خرد و منطق داشتند و در گفت و شنود و نقد و تحلیل دلیل را از استدلال و همای را از خاد بازمی شناختند . گویا این روش کم کم منسوخ شده چندانکه گاهی ما خرد را از دست فرو گذاشته و پر بسته را برتر از پر رسته می شماریم . بیشتر بسوی محفوظات و سنتها و قوانین و مقررات و حواشی روی آورده ایم . چندانکه گاهی سنت های دلبنده خودمان را حجت های جهان نما جلوه می دهیم .

در کشورهای پیشرفته فرهنگستان ها معانی و املاهای کلمات و روش نگارش حروف اضافه و نظایر آن را مقرر کرده و در اختیار همگان گذارده اند . البته در کشور ما هم این قالب ها و قواعد (فرم ها و استانداردها) روزی مقرر خواهد شد . اما نباید فراموش کرد که این توافقیها برای یکنواخت کردن صورتها و قالبها است - تا مایه اصیل فکر و جوهر اندیشه ای نباشد که در قالب ها بریزند کار نقش ایوان است .

در دانشگاه های غرب ، در ده پانزده سال اخیر ، مانند دوره های کهن مدارس علوم اسلامی ، در رشته های ادبی نیز به مقدمات ریاضی و منطق و حساب و آمار و کمپیوتر و Linguistic روی آورده اند . پس کشورهایی هم که ظاهراً بصورت مصرف کننده اجناس و افکار غربی درآمده اند بزودی این روشهای از دست فرو گذاشته را فی المثل از طریق دانشگاه خواهرخوانده آمریکائی و اروپائی باز فرا خواهند گرفت . آنچه که در آموزش ادبی سنتی اسلامی ، از حساب و هندسه و منطق و هیئت بعثت زنگ زدگی و نداشتن نیروی پژوهش از پی نوسازیها از دست دادیم اینک بتدریج به تقلید باز خواهیم یافت . مراد بودیم ، مرید شده ایم ، فتوا می دادیم ، مقلد شده ایم و این باز بهتر از هیچ است .

در میان ادیبان معاصر ایران چند تنی را از طریق نوشته هایشان می شناسم که مایه خرد و منطق قوی دارند و بجای بندهای تعصب ، مدارج نسبیت اندیشه ها و آراء را به کار می برند - اگر جز این باشد آن پژوهش ها و نقدهای ادبی معدود نیز مانند انبوه شبهه شعرها و شبهه تحقیق ها پریشان خواهد بود .



استاد جلال‌الدین همائی به‌خرد و منطق و احاطه به ریاضیات و نجوم قدیم اسلامی ممتاز و بلکه شاخص است. تحقیقات او دربارهٔ ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا و دیگران نمودار احاطهٔ او به حساب و هندسه و هیئت قدیم است.

بنده عرضی ندارم اگر ایشان و ادبای برجسته همزمان ایشان زبانهای فرانسه و انگلیسی و ایتالیائی و آلمانی و روسی و اسپانیائی و پهلوی می‌دانند یا نه، و شصت سال پیش ریاضیات را در محضر استادان بزرگوار در مشهد و تهران و اصفهان آموخته‌اند و نه در Sorbonne پاریس و Mit آمریکا.

عاشقی گرزین سر و گرز آن سر است

عاقبت ما را بدان شه رهبر است

از گفته‌ها و نوشته‌های این استادان معدود آغاز قرن چهاردهم پیدا است که با نوعی از منطق و ریاضیات سنتی و هیئت و نجوم اسلامی آشنائی کامل دارند. آنچه را که در مکتبهای جدید عصاره قواعد منطقی تفکر می‌نامند آموخته‌اند. پس از اینکه چرخ زمان این گنجینه‌ها را دور کند، معلوم نیست دیگر آن فرزندان ما که خواستار معارف ایرانی و اسلامی‌اند اصطلاحات و روشهای ریاضیات و نجوم اسلامی را مانند دانش باستان‌شناسی در مکتب کدام مستشرق اروپائی و آمریکائی باید جستجو کنند. استاد همائی در مقدمه کتاب تفسیر مثنوی مولوی داستان قلعهٔ ذات‌الصور یا در هوش‌رُبا در شرح احوال خود می‌نویسد:

«بخش مهم یعنی (حدود پنج دفتر مثنوی جلال‌الدین مولوی) را در محضر بزرگ استاد علامه زمان خاتم مدرسان فلسفه و علوم عقلی به اصفهان... آقا شیخ محمد خراسانی... که در تعلیم و تربیت حقیقی عظیم بر ذمهٔ این حقیر دارد و مدت هجده سال متوالی (از سنه ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۸ قمری) افتخار شاگردی و تلمذ خدمت او را داشته‌ام در ایام وساعات تعطیل دروس رسمی بدرس خوانده و در تقریر مقاصد و حل مشکلاتش از برکات افادات او فیض برده‌ام.



در این مدت از کتاب شرح شمسیه منطق تاشفای ابوعلی سینا و اسفار ملاصدرا همه متون درسی و منطق و کلام و عرفان و نیز هندسه<sup>\*</sup> اقلیدس و شرح کلیات قانون طب ابن سینا و بخشی از هیئت استدلالی قدیم را از روی تحفه شاهیه علامه قطب الدین شیرازی متوفی ۷۱۰ ق. پیش آن استاد بزرگ که تربتش از شمع رحمت الهی پر نور باد تحصیل کرده ام .

چه بزرگوار بوده‌اند مردانی مانند آقا شیخ محمد خراسانی و صدها دانشمند دیگر که علوم عقلی و نقلی و شعر و حکمت را به رایگان برای فرزندان مستعد ایران تدریس می‌کردند . استادان تمام وقت نامی و استادان ممتاز ایران آنها بوده‌اند .

داشتن گواهی نامه از ایران و اروپا و آمریکا و بکار بردن آن برای امرار معاش گناه نیست ولی مشعل فرهنگ هیچ ملتی را نمی‌توان بارنگ و روغن فروزان نگاهداشت :

هنر خوارشد جادوی ارجمند      نهان راستی آشکارا گزند

ارج بنده به همائی و چند تن مانند گان او در گرو تدریس عمیق و دقیق ادب پارسی و معارف اسلامی آنهاست به نحوی آزاده و وارسته ، دور از پای بندی به مقامات ، و رای کمک هزینه ها و فوق العاده ها و دیگر پاداش ها .

به گمان این ناچیز آنچه آقا شیخ محمد خراسانی نگفته و نهفته به استاد همائی آموخت والاتر از هندسه<sup>\*</sup> اقلیدس و هیئت استدلالی بود . همیشه این گونه حالا گرامی تر و گویا تر از قالا است . آن استاد روحانی به شاگرد جوانش آموخت که :

خدمت مخلوق کن بی مزد و بی منت بهار

ای خوش آن بینا که روزی دست نابینا گرفت

استاد همائی هم مانند استاد شریفش بی مزد و منت بیش از نیم قرن به فرزندان این آب و خاک ذخایر ملی فرهنگ ایران را عرضه کرد . این حدیث خوش پایان ندارد . در میان شاگردان حقیقی استاد هم کسانی خواهند بود که دور از غوغای جاه و نام و دکان سود و زیان ، عصاره فرهنگ ما را به رایگان به خواستاران آن بپارند .



بنده به علت دوری از ایران این گروه خدمتگزاران فرهنگ را چنانکه باید نمی‌شناسم ولی شک ندارم که در گوشه و کنار معلّمان و مدرّسان حقیقی دست‌اندرکاراند، هرچند شمارشان اندک است.

نگارنده این مقاله اطلاع گسترده‌ای از همه نوشته‌های استاد همائی ندارد - قطعاً دانشمندان مطلع در این باب جان کلام را ادا خواهند فرمود. آنچه که از استاد همائی دیده‌ام در سطح بالای تحقیق و بسیار دقیق و مدوّن بوده است. البته ذوقها و سلیقه‌های همه ما یکنواخت نیست. برای اینکه اندیشه خود را چنانکه هست بعرض رسانیده باشم از محضر استاد اجازه می‌خواهم بگویم که فی‌المثل خیلی از قصائد غرّای مدیحه دیوان سروش اصفهانی که استاد بر آن مقدمه جامع و بایغ نوشته‌اند باهمه قوّت کلام و درستی انشا و املاي سروش مرا به اندازه همان چند بیت مسجد کبود متأثر نمی‌سازد. همچنین شعرهای ماده تاریخ هم که نمودار علائق شخصی شاعران است مانند آن نظم «هست تاریخ وفات شه مُشکین کا کُل» حافظ برای این نگارنده الهام‌بخش نیست. ولی غزالی‌نامه، تفسیر مثنوی شریف، بحث در کارهای ابوریحان بیرونی و خواجه نصیر طوسی و ابن سینا و دیگر دانشمندان همه نمودار مقام بلند دانشی استادی حکیم و خردمند و صاحب نظر و قلّه برف بر سر نشسته‌ای از ادب فارسی در عصر ماست.

هنگامی که به دعوت دولت شاهنشاهی به امید خدمت به فرهنگ ایران بیست سال تدریس در دانشگاه‌های آمریکا را پشت سر گذاشتم و به وطنم روی آوردم، نزدیک به یک ثلث قرن بود که با شیوه پژوهش و تفکر استاد جلال‌الدین همائی آشنائی داشتم. اما تا آن تاریخ بخاطر ندارم در هیچ مجلسی در محضر این استاد حضور داشته یا مکاتبه و صحبتی دست داده باشد.

در دوره ریاست دانشگاه تهران خود (۴۸ - ۱۳۴۷) می‌کوشیدم که در فرصتهای مناسب محضر دانشمندان پاسدار فرهنگ ایران را بیشتر ترویج کنم. در آن ایام دو یاسه جلسه با استاد همائی سخن داشتیم.



در آن روزگار به اندازه وقت و امکانات به سهم خود کوشش داشتم که دانشوری حقیقی در دانشگاه بر صورت ها و پرده ها و گواهی نامه ها چیره شود - برنامه ها و مقررات دست و پاگیر کهن از میان برود و نوسازی از پایه آغاز گردد .

اگر ایرانی فاضل برجسته ای در هر نقطه از جهان است ، این فرصت بدو ارزانی شود که بتواند در کشور خود به هم میهنان خویش هنر و رشته تخصصی خود را عرضه بدارد . ضمناً اگر در میان جوانان مدرسی با تبحر و دانائی در علوم اسلامی و الهی یا در کار شعر و ادب در دانشگاه مجال تدریس می جست از او خواسته نمی شد که در معارف اسلامی و فرهنگ ایرانی گواهی نامه دکتری از اروپا و آمریکا ارائه دهد .

البته بر من روشن بود که مقام شامخ استاد جلال الدین همائی و همردیفان او در ادب پارسی و رای درجه ها و طبقه بندیهاست - از بخت خود شکر دارم که این افتخار نصیب من شد که برای سپاس از بخشی از خدمات همه خدمتگزاران واقعی معارف اسلامی و فرهنگ و ادب فارسی درجه استادی ممتاز دانشگاه تهران به استاد همائی و استاد شهبانی تقدیم بدارم .

در پایان این مقاله من باب تفنن و یاد گذشته مجلسی را که با استاد داشتم ذکر می کنم .

دیگر فرصت مغتنم صحبتی که با استاد جلال همائی برای من دست داد ظاهراً روزی بود که برنامه رادیویی بیاد بود یکی از بزرگان خراسان چند قرن پیش به دعوت اینجانب ترتیب داده شده بود . استاد جلال همائی ، استاد مجتبی مینوی و استاد محمد علی اسلامی ندوشن در این برنامه مشارکت فرمودند . اینجانب هم به سبب ارجحی که به فرهنگ ایران و فرهنگیان دارم خود نیز بشخصه در آن برنامه شرکت جستم و استادان مطالب جالب بسیار فرمودند . (بعدها شنیدم که این برنامه فرهنگی در گوشه ای فکنده و پخش نشده ماند) .

لطیفه ای که از این نخستین ملاقات ادبی با استاد همائی بخاطرم مانده چنین است :



استاد در میان صحبت از اصطلاح « جوهر فرد » سخن به میان آورد ، و بخش مبسوط شایسته و ممتعی در توضیح آن فرمود ، و چون من پس از بیست و پنج سال دوری از ایران تازه وارد بودم ، و از طریق پژوهش در بخش تکنولوژی و مهندسی از پی نوآوری به دانشگاه تهران آمده بودم ، چنین احساس می کردم که احیاناً میزان عشق و شوق و سوختگی و ره نوردی و سیر و سلوک غریبانه سی چهل سال من در طریق ادب فارسی به عرض استاد نرسیده و شاید روی سخنشان بامن است . وقتی به فرموده های فلسفی دقیق استاد خوب در توضیح فاضلانه جوهر فرد گوش سپردم چون هوای نفس تن در نمی داد که استاد سخنندان این دوستدار ادب را خدای ناکرده در زمره از فرنگ رسیدگان بشمارند به ادب این بیت حافظ را عرض کردم :

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد

که دهان تو در این نکته خوش استدلالی است

\* \* \*

با هدیه این مختصر از استاد مهدی محقق تشکر دارم که با دعوتی که فرمودند بمن فرصت دادند از استاد بنام دانشگاه تهران سپاسگزاری کنم . سپاس صمیمانه من متوجه همه بزرگانی مانند استاد همائی است که پرچم شعر و ادب و فرهنگ ملی ما را پاسداری می کنند .

ما دیگران که در راه معرفت جدید علوم غربی عمری بسر آورده ایم متأسفانه آن بینائی و احاطه لازم را برای تجزیه و تحلیل کتب علمی قدیم و آثار ریاضی و فنی ایران قرون پیش نداریم . بسیاری از کتابهای ریاضی و علمی که ایرانیان در تمدن اسلامی بوجود آورده اند چنانکه باید در جهان شناخته نشده - استادان مسلم و محیط به علوم قدیم اسلامی مانند استاد همائی بسیار نادراند . از خدا می طلبم که استاد سالها دیر دیر بپاید و خود و همکارانش کارنامه بسیاری از این کتابهای ریاضی و علمی را روشن کنند تا سهم گران ایرانیان در تمدن اروپا و آمریکا در جهان بیشتر شناخته و پذیرفته شود .



در این جا سخن خود را ختم می کنم با بیت آخر غزلی که استاد همائی به خط زیبای  
 خود به اینجانب اهداء فرمودند که زبان حال فرهنگی این دور افتاده است :  
 در بیان حال زار خود همائی سنا  
 از زبان خواجه شیراز گوید هر دمی  
 سینه مالا مال در داست ای دریغا مرهمی  
 دل ز تنهایی به جان آمد خدا را همدمی

پروفسور فضل الله رضا

پائیز ۲۵۳۵ اتاوا

KASHMIR UNIVERSITY

Iqbal Library

Acc. No. .... 25.5.9.14

Ref. No. .... 25.5.9.14



(15) See F. Schuon, *Dimensions of Islam*, trans. by P. Townsend, London, 1970, chapter 11.

(16) The following famous verses of Rumi attest to this truth :

I died as mineral and became a plant,

I died as plant and rose to animal,

I died as animal and I was Man.

Why should I fear? When was I less by dying?

Yet once more I shall die as Man, to soar,

With angels blest; but even from angelhood.

I must pass on : all except God doth perish.

When I have sacrificed my angel-soul,

I shall become what no mind e'er conceived.

Oh, let me not exist! for Non-existence.

Proclaims in organ tones, «To Him we shall return».

R. A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic*, London, 1950, p. 103.

(17) Schuon, *Logic and Transcendence*, p. 44. The same author quotes the formulation of Franz von Baader to the same effect, the German theosopher having said in answer to Descartes, *cogitor, ergo cogito et sum* (I am thought (by God), therefore I think and I am), *op. cit.*, p. 44.



sophical pantheism, existential monism and the like see T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. by D. M. Matheson, London, 1976, chapter III; and M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971, chapter V.

(3) Corbin and O. Yahya (eds.), *Lu Philosophie Shi'ite*, Tehran-Paris, 1969, pp. 620 ff. of the Arabic text.

(9) On the meaning of these terms see T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971, pp. 99 ff.

On the School of Isfahan itself see H. Corbin, *En Islam iranien*, Book V, vol. IV, Paris, 1972; and S. H. Nasr, «The School of Isfahan», in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966, pp. 904 - 932.

(10) All these three schools are represented in the second volume of the anthology of the philosophers of Persia since Mīr Dāmād being prepared by S. J. Ashtiyani and Corbin. See *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. II, Tehran - Paris, 1975. See also H. Corbin, «Presence de quelques philosophes iraniens» to appear in *Le Philosophie iranienne et la philosophie comparée* (in press).

(11) The *Mashā'ir* is in fact devoted to ontology. See the analysis of its content by H. Corbin in his edition and translation of this work as *Le livre de pénétration métaphysiques*, Tehran - Paris, 1964.

(12) On Mullā Ṣadrā's doctrine of the Unity of Being, see S. H. Nasr, «Mullā Ṣadrā and the Doctrine of the Unity of Being», *Philosophical Forum*, vol. IV, No. 1, Fall, 1972, pp. 153 - 161.

(13) See the introduction of Corbin to the introduction of Mullā Ṣadrā's *Mashā'ir*, pp. 62 ff.

(14) I have dealt extensively with this subject in my forthcoming book, *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Dīn Shīrāzī*; see also Izutsu, *op. cit.* part IV.



## NOTES

(1) Ibn Sinā or Avicenna has in fact been called first and foremost a philosopher of being. See A. M. Goichon, « L'Unité de la pensée avicennienne », in *Archive Internationales d'Histoire des Sciences*, no. 20 - 21, 1952, pp. 290 ff.

(2) This major work, edited for the first time by M. Mahdi, Beirut, 1969, has caused contemporary scholars to revise completely their views concerning the study of ontology among the earlier Islamic philosophers.

(3) See P. Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sīnā)*, New York, 1973; for the ontology of Avicenna see also Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)*, Paris, 1937; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London, 1977 chapter 12.

(4) See F. Schoun, *Logic and Transcendence*, trans. by P. Townsend, New York, 1975, chapters 7 and 13; also Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, trans. by P. Hobson, London, 1976.

(5) On Suhrawardī, see S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, New York, 1976, chapter II; and H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. II, Paris, 1971. On Suhrawardī's views on existence see his *Hikmat al-ishrāq*, ed. by H. Corbin as part of *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol. II, Tehran, 1976, pp. 125 ff.

(6) On Ibn 'Arabī in general see Nasr, *op. cit.*, chapter III. As for his doctrine of Divine Mercy see T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, part one, Tokyo, 1966, pp. 109 ff. Izutsu quotes the famous commentator of Ibn 'Arabī, 'Abd al-Razzāq Kāshānī as saying, «existence (*wujūd*) is the first overflowing of the Mercy which is said to extend to everything.» *op. cit.*, p. 109.

(7) On this basic doctrine which has been often mistaken for philo-



Being is. Being is inferred by human existence itself, provided one turns toward the Center of oneself to experience Being, rather than fleeing from the Center into the bosom of congealed forms, whether they be external objects and acts or concepts running through an agitated mind.

The more one is, the more one is able to understand being. And the best way to study Being is to live in conformity with Its demands. The central message of the later tradition of Islamic philosophy and theosophy seems to be that the study of being might begin with the concept of being, but it must end with its reality. Man might study the concept of being without ever transcending the confines of his own limitations and the prison of his own accidental nature.

This would not be *hikmah* but mental acrobatics. In contrast, the veritable study of the reality of being, which is the goal of *hikmah*, brings with it freedom and deliverance from all confinement, for it opens the limited existence of man to the revivifying rays of a Reality which is at once being, consciousness and joy or bliss, *wujūd*, *wujdān* and *wajd*. The correct study of being leads to that state of wonder which is the origin of all wisdom as well as to participation in that joy or bliss whose attainment is the goal of all knowledge and the end of human life itself, and which is woven within the very texture of the substance of human nature.



accomplished through spiritual practice. Annihilation (*fanā'*), which is the goal of the spiritual life, ends not in extinction in the ordinary sense of the word but in subsistence in the Divine and therefore in the most intense mode of being possible. Through spiritual death man never becomes less than what he was but more.<sup>16</sup>

The study of being in later Islamic philosophy is related profoundly to the practical import of its teachings for human life, for it is inseparable from the practice of an inner discipline which is the sole guarantee of a true understanding of the meaning of existence. Ordinary man is too deeply immersed in things, in existents, to become aware of the great mystery of existence itself. It is easy to perform this or that act, but it is very difficult simply to exist. It is much easier to play with concepts than to still the mind and to create an awareness to enable man to perceive the mystery of existence itself, to realize that all things are plunged in God.

The study of existence in later Islamic philosophy is therefore only outwardly concerned with the analysis of the concepts of existence, quiddity, necessity, contingency and the like. Beneath this rigorous logical analysis, there stands always the invisible presence of the profound spiritual experience of pure existence and ultimately of Being Itself. Therein lies the great message of this school for the modern world, which suffers profoundly from the divorce between conceptual knowledge and the mode and manner of one's being. Man is not what he thinks and his being does not follow from his thinking; rather, man's thought is the function of what he is.

The *cogito ergo sum* of Descartes, which turned ontology in the West away from the study of Being to the analysis of mental reflection, would be corrected by the sages of this sapiential tradition as *sum ergo est Esse*, to quote a formulation of Frithjof Schuon.<sup>17</sup> I am, therefore God, is, Pure



which is at once being and knowledge, awareness and presence. In fact, the degree of awareness of being is itself dependent upon the degree of awareness of the knower, the degree and mode according to which he *is*. The more man *is*, the more is he able to perceive being. The Universe is itself a series of presences (*hadrah*, pl. *hadarāt*) which man is able to comprehend and penetrate to the extent that he is himself *present*.

Islamic metaphysics envisages Reality as the Principle (*al-mabda'*) which is also the giver of existence (*al-mubdi'*) and which stands above even Being. It is the Non-Being which comprehends Pure Being. The first determination of this Principial Reality is Being, which itself is the source of creation. The first effusion of Pure Being is at once the Intellect and Universal Existence, what the Sufis call the Breath of the Compassionate (*nafas al-rahmān*) and which is ultimately the very substance of the created order. Particular modes of existence are themselves the rays of Universal Existence (often called *al-wujūd al-munbasit* or *al-fayd al-muqaddas*). In as much as *wujūd* is also *hudūr*, these grades have also been enumerated by the gnostics such as Ibn 'Arabī as the «Five Divine Presences» (*al-hadarāt al-ilāhiyyat al-khams*), extending from the Divine Essence through the various stages of existence to the world of spatio-temporal existence.<sup>15</sup> Yet, despite the multiplicity of the levels of existence, there is but one Being and all the presences are ultimately the Presence of the One who alone is.

The philosophy of being of the later Islamic philosophers has a direct bearing for man and his entelechy. Modern existentialism limits itself to the existence of individual man, and for many of the philosophers of this school, this existence comes to an end with the death of the individual. In the Islamic perspective, however, existence is not an accidental and faltering flame to be extinguished by the wind of death. Death is the gate to a more intense degree of existence, whether this be natural death or initiatic death



mainstream of Western philosophy was directly connected to the disassociation of *ens* from the act and reality of being itself. If it took several centuries before certain philosophers of existence in the modern West realized the importance of distinguishing between *das sein* and *das seinende*, the later Islamic philosophers had already based ontology on the act of being centuries ago when within the confines of Islamic philosophy the experience of the reality of being became the source for the intellectual discussion of its concept.<sup>13</sup>

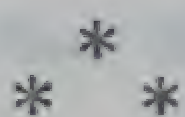
The doctrine of the Unity, gradation and principiality of being, which is the foundation of the transcendent theosophy (*al-hikmat al-muta<sup>c</sup>āliyah*) of Mullā Sadrā, sees the whole of reality as nothing but the stages and grades of existence. It sees the quiddity of each object which has been brought into existence as nothing but the abstraction by the mind of a particular determination of existence.<sup>14</sup> The essences of things are not realities to which existence is added, but rather abstractions made by the mind of a particular state of being which is called existent merely because the untrained mind perceives only the external and apparent aspect of things. Outwardly, existents seem to be quiddities which have gained existence. But true awareness created through the disciplining of the intellect and through spiritual vision allows the perceiver to see everything for what it really is, namely the very act of existence, each of whose instances appears as a quiddity to which existence is added, whereas in reality it is only a particular act of existence from whose limitations the quiddity is abstracted. Man is usually aware of the container whereas the sage sees the content which is at once being (*wujūd*), presence (*hudūr*) and witness (*shuhūd*).

The later Islamic philosophers often insist on the identity of *wujūd*, *hudūr* and *shuhūd* because their vision has penetrated into the depth of reality



in the development of Islamic philosophy. <sup>21</sup>

The doctrines of Mullā Sadrā concerning being were so profound and all-embracing that they found their echo among most of the leading Persian philosophers of the centuries which followed and were also influential among many thinkers of Muslim India. As far as Persia is concerned, such 13th/19th century figures as Mullā Alī Nūrī, Hājjī Mullā Hādī Sabziwārī and Mullā ‘Alī Zunūzī added important commentaries to Mullā Sadrā, while during this century such traditional masters as Mīrzā Mahdī Āshṭiyānī and Sayyid Muhammad Kāzīm ‘Assār have continued this particular tradition of philosophy in which the study of being is carried out through a highly developed dialectic but is ultimately based upon the experience of Being and its epiphanies, this experience having been made possible through the aid of Being Itself in the form of that objective theophany of the Universal Intellect which is tradition.



It is hardly possible to do justice in such a short space to the depth and richness of this late Islamic philosophical school in so far as the study of being is concerned. Men of great intelligence and perspicacity have spent a life time in the study and contemplation of these doctrines. But it is possible to summarize at least some of the salient features of the main stream of this school which culminated with Mullā Sadrā and his disciples.

Perhaps the most striking feature of the discussion of being in this school is that it is concerned with the act of being and not with the existent, with *esse*, the *actus essendi* rather than *ens*. Western Scholasticism was gradually led to the study not of being itself but of that which exists and therefore of things. The gradual forgetting of the reality of being in favor of the concept of being and then the decomposition of even this concept in the



systematic exposition of the study of being than is to be found in Ibn 'Arabî. Such texts as the *Naqd al-nuqūd fî ma'rifât al-wujūd* of Āmulî had a profound effect upon later Islamic philosophy itself.<sup>8</sup>

The school of Isfahan, founded by Mîr Dāmād in Safavid Persia, marks a sudden rise of interest in the study *wujūd*. In fact it was during this period that a new chapter was added to the exposition of traditional philosophy under the name of «general matters» (*al-umūr al-ʿāmmah*), with which most later texts of philosophy start and which deal more than anything else with *wujūd*. Also it was at this time that the distinction between the principiality of existence (*asālat al-wujūd*) and the principiality of quiddity (*asālat al-māhiyyah*) was discussed for the first time and the whole history of philosophy viewed accordingly.<sup>9</sup>

It is usually thought that the Safavid period was dominated by the teachings of Mullā Sadrā. Such is however, far from the case. This period was marked by a rather varied philosophical life and at least three distinct trends are discernible: that of Mîr Dāmād and his students who followed Ibn Sīnā with a Suhrawardian color; that of Mullā Rajab 'Alî Tabrizî whose views are somewhat similar to the interpretation made by Proclus of the teachings of Plato and who considered the Divine Principle to be above both Being and non-being and totally discontinuous with the chain of existence; and finally Mullā Sadrā and his followers, like Mullā Muhsin Fayd Kāshānî, who transformed the «essentialistic» metaphysics of Suhrawardî into an «existential» one.<sup>10</sup> In his *Asfār, al-Shawāhid al-rubūbiyyah* and *al-Mashā'ir*<sup>11</sup> Mullā Sadrā has given the most extensive and systematic exposition of the «philosophy of being» to be found anywhere in Islam, combining the vision of the gnostics and the logical acumen of the Peripatetics. His metaphysics is based on the three principles of the Unity, gradation and principiality of being and marks the opening of a new chapter



and his school, it would not be sufficient to seek pages on which the word *wujūd* appears. It would be necessary to study his doctrine of light in its totality.

Almost contemporary with Suhrawardī, another major intellectual figure and the foremost expositor of Sufi metaphysics, Muḥyī al-Dīn ibn ʿArabī, expounded the most profound doctrine possible of Being and its manifestations in a manner that is properly speaking gnostic and metaphysical rather than simply philosophical in the usual sense of the word. Ibn ʿArabī spoke of the Divine Essence (*al-dhāt*), Names and Qualities, theophany (*tajallī*) and the like, and did not use the language of the Islamic philosophers who dealt with *wujūd*. He expounded a metaphysics which transcends ontology, which begins with the Principle, standing above Being, of which Being is the first determination (*taʿayyun*). Yet, his doctrine included of necessity the most penetrating exposition of the meaning of *wujūd* as both Being and existence, even if he viewed the problem from quite another angle than the philosophers. It is in fact of interest to note that usually he treated the question of existence when dealing with the theme of Divine Mercy.<sup>6</sup> In any case, Ibn ʿArabī left the profoundest effect upon both later Sufism and later Islamic philosophy, especially as far as the study of *wujūd* was concerned. It was he who first formulated the doctrine of the «transcendent unity of Being» (*wahdat al-wujūd*) which crowns nearly all later studies of *wujūd* and represents in a certain sense the summit of Islamic metaphysical doctrines.<sup>7</sup>

The revival of Peripatetic philosophy by Naṣīr al-Dīn Tūsī in the 7th/-13th century brought the teachings of Ibn Sīnā back to life, but this time Ibn Sīnā was often interpreted in the light of the doctrines of Suhrawardī and Ibn ʿArabī and not solely in the more rationalistic vein in which he came to be known in the West. Moreover, such later masters of gnosis as Sadr al-Dīn al-Qunyawī, Kāshānī, and Sayyid Haydar Āmulī gave a more



of sapiential wisdom, nevertheless established the conceptual framework within which later discussions of being took place, although often new meaning was given to the terms and concept established by them. Fārābī in his *Kitāb al - hurūf*<sup>2</sup> and Ibn Sīnā in numerous works, especially the *Shifā'*, *Najāt* and *Dānishnāma - yī 'alā'ī*<sup>3</sup>, already established the major distinctions between existence ( *wujūd* ) and quiddity ( *māhiyyah* ), and necessity ( *wujūb* ), contingency ( *imkān* ), and impossibility ( *imtinā'* ) and established many of the other basic concepts which have colored the study of being in both the later Islamic world and the Occident.

The period following immediately upon the wake of Ibn Sīnā's magisterial exposition of Peripatetic philosophy, namely the 5th/11th and 6th/12th centuries, was the era of the dominance of Ash'arite *Kalām* in the eastern lands of Islam and therefore of an eclipse of interest in the study of that discipline which with Wolf and Suarez came to be called ontology in the West. *Kalām* was based on a voluntarism<sup>4</sup> which concentrates exclusively upon the Will of God and disregards His Being and Nature of which Will is but one Quality. Hence, the champions of *Kalām*, in contrast to Latin theologians, were not particularly interested in the study of being, even if they did often use the terminology of the Peripatetics as far as the distinction between *wājib al - wujūd* and *mumkināt* was concerned.

The founder of the school of illumination, Shaykh al - ishrāq Shihāb al - Dīn Suharwardī, revived the interest in ontology but approached the whole problem of existence from a new angle of vision<sup>5</sup>. He considered existence to be only an accident added to the quiddities, which possess reality. He thereby created an «essentialistic» metaphysics which has had many followers over the centuries. Yet, he made of light the very substance of reality and attributed what all the other philosophers had considered as belonging to *wujūd* to light. To study the question of being in Suhrawardī



## **Post - Avicennan Islamic Philosophy and the Study of Being**

by

Seyyed Hossein Nasr

The history of the quest of post-Avicennan Islamic philosophers after the understanding of being differs markedly from that of Western philosophers following St. Thomas and other masters of Scholasticism. While in the West gradually the possibility of the experience of Being nearly disappeared and the vision of Being gave way to the discussion of the concept of Being and finally to the decomposition of this very concept in certain schools, in the Islamic world, philosophy drew even closer to the ocean of Being itself until finally it became the complement of gnosis and its extension in the direction of systematic exposition and analysis. If the final chapter of the history of Western philosophy at least in several of its major schools weds philosophy to external experience and experiment with the forces and substances of the material world, resulting in various forms of empiricism, in the Islamic world also philosophy became inseparable from experience. But in this case the experience in question was of a spiritual and inward character, including ultimately the vision of Pure Being, the tasting of a reality which is the origin of this sapiential wisdom or *hikmah*, a wisdom which for this reason is called *hikmah dhawqiyyah*, *dhawq* having the same meaning in Arabic as the root of sapiential (*sapere*) in Latin.

The early Islamic philosophers such as Fārābī and Ibn Sīnā,<sup>1</sup> who are called masters of discursive philosophy (*hikmah bahthiyyah*) rather than



خراج زحل و الزهرة \* و يقال متى قارنه عطارد و القمر كان ذلك الوقت من الأوقات المحدودة الموجودة لاجابة الدعوات و صلاح البدن و إذا قارنه الشمس و دعاء الداعي دلّ ذلك على أنّه ينال الغنى والشجاعة و إذا قارنه المريخ ودعا دلّ على أنه ينال المرتبة والرياسة على الأساورة و إذا قارنه زحل وهو مسعود دلّ على أنّ الداعي يسعد في وسط عمره إلى العضاءه و إن كان منحوساً يدلّ 44 على ضدّ ذلك و يدلّ على أنّه يصير من المسكنة عريانا لأنّ الملغرين 45 يلغرون أنّ أندروميطا عريان مضغوط و إذا قارنه المشتري يدلّ على أنّ الداعي يجاب له في كثرة المال إلّا أنّه 46 عمره يقلّ .

قال أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي إنّ لكل واحد منهما حالا في إجابة الدعاء في كثير من الأحوال 48 و الأعمال والمواليذ و ابتداءات الأعمال في الملل 49 والدول وفي تحاويل شتى العالم . إلّا أنّها مرموزة في كتب القوم . لا ضنّاً به منهم على أهل 50 العلم والمستحقّين له بل إنّما ستروه على السفهاء 51 و أهل الجهل لأنّهم يستعملونها في شهواتهم و فيما يضرّ ولا ينفع .

فهذه اسعدك الله كلّ ما حضرنى و أحضره الفكر نفعمك الله به و يغمّدك بعونه

و غفرانه 52 .

وفي: EE. 47 ان: EE. 46 الملفرون: EE. 45 دل: EE. 44  
51. على اهل ولاهل: EE. 50 الملك: EE. 49 الافعال: EE. 48  
غقرانه تمت الرسالة و الحمد لوليه والصلوة على نبيه: EE. 52 السفهاته: RP  
النبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين .

\* كف الخضيب = سنام الناقة = die gefärbte Hand = Cassiopea β (Dorn, *Astronomische Instrumente*, Petersburg, 1865, 56, 58, 83). المرأة هي Mulier (Cassiopea) quae vocatur al Kaff al - Khadib «Manus Tineta» (α Ophiuchi) = Cassiopea [Mulier] Throno Praedita (Longitude: 51°. 40', Latitude: 19°. 00', Magnitude: 3) ذات الكرسي (Nallino, *al-Battani*, II, 1907, 150, 182, I, 277)

المرأة التي لم تر بعلا Andromedea, sive mulier quae maritum non vidit, (Nallino, *al-Battani*, II, 1907, 154, 182)



و ذهب قوم منهم إلى أن يجعل أحدهما في التاسع والآخر في الرابع ليسعد بدنياه ودينه والآخر للعاقبة ويكون هذان السعدان في هذه الحالات بيوتهما مسعودين بحالاتهما من الشمس في التشريق و من عيبوبة التحسين عنهما و من الاحتراق \* والرابعة و القمر مسعود بهما مواصل لهما من موضع تقبلانه .

و ذهب قوم منهم إلى أنه ينبغي 29 أن يبتدى بالدعاء لطلب المال في وقت يكون إتصال القمر فيه بالمشتري من بيوت الزهرة و إن كان لطلب الأهل فالوقت فيه اتصال القمر بالزهرة من بيوت المشتري و إن كان لطلب المساكن والعقارات فليكن ذلك والقمر متصل بزحل من موضع يقبل القمر و 30 يكون السعدان في المواضع التي ذكرناها آنفا و إن كان لطلب الرتبة 31 والرياسة على الاساورة 32 فليكن ذلك والقمر متصل بالمرج من موضع يقبله و إن كان لطلب العلم و الكتابة فليكن ذلك و القمر متصل بعطارد من موضع يقبله و ان كان لطلب الوزارة والقضاء والفقه فليكن يتصل 33 بالمشتري في موضع يقبله و إن كان في طلب الملك فليكن ذلك والقمر متصل بالشمس في وسط السماء من موضع 34 يقبله و إن كان لطلب ولاية عهد أو نقلة و حركة فليكن ذلك والقمر في موضع عز 35 ومسعود وكذلك فليوصل القمر لكل ما يريد من هذه الأسباب 36 بعد أن يقبل في موضعه 37 و يسعد سعد قوي و تناظر الكواكب المشاكلة 38 للغرض المقصود 39 حتى تفوز بمناه .

و ذهب قوم منهم إلى أن الكوكب الذي يقال 40 أندروميطا - و يقال له كوكب العرش الجديد و يسمى كن الخضيب 41 و هو عندي الخاضب 42 وجدناه على الحقيقة في سنة 43 . . . . في تسع عشرة درجة من الحمل و عرضه شمالي في القدر الثالث على

- |          |                         |   |                |
|----------|-------------------------|---|----------------|
| 32.      | المرتبة : EE 31.        | و ان : EE 30.                           | ينقي : EE 29.  |
| 34. EE : | متصل : EE 33.           | جمع الاسوار و هي الفرسان و هي معرب : EE |                |
| 37. EE : | اصناف : EE 36.          | محمود : EE 35.                          | - : من موضع    |
| 41. EG:  | يقال له : EE 40.        | المقصود له : EE 39.                     | المشاكل EE 38. |
|          | - : Lacune, EE 43. RP : | الحاضب : EE 42.                         | العضب          |

اقتران EE : sic. RP \*



يكون اختياره في ذلك على جهة إسعاد الوقت المرتجى فيه السعادة كإسعاد وقت 15 كل عمل يبتدى به من دعاء أو غير ذلك من الابتدات . فإن هذا يسهل مطلبه على هذه الجهة .

فلنبتدى من ذلك بما رأته الفلاسفة فيها ثم ذهب إليه أصحاب الفلسفة النجومية و نستعين بالله على ذلك .

أما الفلاسفة الموحّدون الذين هم على غير ملتنا من جهة الشرائط الناموسية الوضعية فإنهم يرون أن الكواكب إذا كانت على هيئة مقبولة يجب في مثلها أن يقبل الدعاء ويستجاب و ينسبون 16 تلك الحاجة 17 إلى الكواكب و يذكرون أنها هي الوسائط فيما بينهم و بين الباري - جلّ و علا - فيجعلون أكثر الأمر في ذلك للمشتري و حملهم ذلك على أن جعلوا 18 لكل كوكب من السبعة هيكلًا 19 يقربون فيه القرابين ويعمرونه بإقامة السدنة فيه مع مما يأخذون به أنفسهم من التعظيم 20 والقربان فيه بسبب 21 كوكبه المنسوب إليه . من ذلك قول سقراط في وقت ماسقى السمّ و حضرته الوفاة في الكتاب المنسوب إلى فادن : « اوصى إلى أفلاطون أن يهيكل الزهرة على قربان ذلك فقربوه عني » .

فلما انقضت تلك الأمم من الفلاسفة و حدث بعدهم قوم عادمون للفلسفة اتخذوا أصناماً و سمّوا كل صنم 22 منها باسم كوكب من الكواكب السبعة و كانوا يقربون لها و يصلون لذلك 23 الصنم 24 و يجعلونها وسائط بينهم و بين تلك الكواكب على غير ما رأت 25 الفلاسفة و 26 تذهب 27 إليه .

وأما مذهب أهل التنجيم 28 فإنهم لما راوا أن أسعد الكواكب في الفلك المشتري والزهرة راوا أن يجعلوا أحدهما في الطالع لا ابتداء الدعاء و الآخر في الرابع لصالح العاقبة في الدعاء .

الاجابة : EE . 17	يضيفون : EE . 16	الوقت : EE . 15
سبب : EE . 21	التعظيم له : EE . 20	مكلا : EE . 19
الصنم منها باسم كوكب : EE . 24	لتلك : EE . 23	قسم : RP . 22
التنجيم ... أن : EE . 28	يذهب : EE . 27	- : EE . 26
		رايت : EE . 25



## رسالة<sup>1</sup> أبويوسف يعقوب الكندي

في تحرّى<sup>2</sup> وقت ترجّى فيه إجابة الدعاء والتضرّع إلى الله تعالى

من جهة التنجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة<sup>3</sup> كتبها أبويوسف يعقوب بن إسحق الكندي - رحمه الله - في تحرّى وقت ترجّى فيه إجابة الدعاء والتضرّع إلى الله تعالى من جهة التنجيم إلى سائل سأله ذلك . قال :

هذا - أسعدك الله - من المسائل المعتاصة على<sup>4</sup> الروحانيين فضلاً عن ذوى أجساد الناقصة . إلهاً لمن<sup>5</sup> منحه الله تعالى معرفة ، ذلك من<sup>6</sup> جهة البعث والرسالة . فالوقت المستدلّ به على<sup>7</sup> معرفته يستحيل من جهة التنجيم إذ كان مذاهب القوم في دلالة القوى السماوية على الأشخاص الكائنة الفاسدة و<sup>8</sup> فيما تحت<sup>9</sup> الكون والفساد ممّا في العالم السفلى . فأمّا أن يكون دالةً على معرفة الأوقات السماوية التي هي فوق الكون فمعدوم . ذاك إذ<sup>10</sup> هي علة لما تحتها وليس<sup>11</sup> علة لما فوقها و إذ<sup>12</sup> الأوقات إنّما هي محدودة في هذا العالم وهناك غير محدودة وأن<sup>13</sup> توقّف من المعلولات على شيء من ارادة العلل فلا تفرّده الوحدة إلهاً من جهة أنّها معلولات فإن<sup>14</sup> تأثير الصنعة فيها إلا<sup>15</sup> أن<sup>16</sup>

3. EE: تحرير : EE. 2 هذه رسالة موصوفة منصوبة بالكندي : EE. 1

7. EE : على : EE. 6 منح : EE. 5 عن : EE. 4 نسخ رسالة

11. EE : إذا : EE. 10 ليس : EE. 9 يجب : EE. 8 - : EE. 8 انى

14. RP : لا : RP. 13 ان : RP. 12 وان : EE.



*Book On India* (Communication faite, lors du Congrès de Bîrûî à Théhéran, Septembre, 1973) et la traduction en turc faite par Mübahat Türker-küyel Voir, *Beyrûnî Armagan Kitabı*, pp. 127- 135, 137-144.

18. La Traduction en Français de la phrase est la suivante:«Criton, nous sommes le débiteur d'Asclepios pour un coq; eh bien! payez ma dette, pensez-y» (118a). Belles Lettres, paris, Budé. Comparer avec la citation d'al-Kindî:«J'ai recommandé à platon, par testament,de construire un autel à Vénus pour y présenter une offrende. Qu' ils l'offrent de ma part.»

Il n' est pas d'ailleurs rare dans le monde musulman de composer des livres attribués à Socrate. Voir Mübahat Türker, *peti Traité en Arabe Attribué à Socrate*, dans, *Necatî Lugâl Armagânı Türk Tarık Kurumu*, Ankara 1969, pp. 735 - 766 (مقالة سقراط في المقايضة بين السنة والفلسفة)



4. *Schriften von Ibn Ishak al-Kindi in stambuler Bibliotheken, Archiv Orientalni*, IV, 1932, 363-372.
5. *Rasae il al-Kindi*, Kâhira, 1950, 1953, Dâral-Fikr al - 'Arabiyya. voir aussi Ahwanî.
6. *Review of Ritter and Walzer, Orientalia*, NS, 9, 1940; *al-Kindi als Litterat Orientalia*, II, 1942, 262-288; *From Arabic Books and Manuscripts II: Kindiana*, *JAOS*, 69, 1949, 152; *Al-Kindi and Ptolemy, Studi Orientalistici*, II, 1956 Rome; *From Arabic Books and Manuscripts VI Istanbul Material for al-Kindi and as-Sarhsi*, *JAOS*, 76, 1956, 27-31.
7. *New Studies on al-Kindi, Oriens*, 10, 1957, 203-232.
8. *Ez-Hazayin-i Türkiye 3, Mecelle-i Dânisgede-i Edebiyât*, p.25, 1339, Téhéran.
9. *Astrorum Indicis al-Kindi Gapher de pluviis Imbribus et ventis ac aeris Mutatione Venetiis*, 1505, 1509, 1540, Paris. Comparer, Carmody, *Arabic astronomical and astrological Sciences in Latin Translation*, Univ. of California press, 1965, 74 - 85.
10. *Al-Kindi als Astrolog, Morgenlandische Forschungen*, 1875, 263- 309.
11. *über einen astrologischen Traktat von al-Kindi, Archiv, f. Gesch. d. Naturwis und d. Technik*, 3, 224-226, 1912 Leipzig.
12. « Il était célèbre comme astrologue au Moyen Age, on le comptait parmi les neuf juges (judices) de l'Asrologie » *EI; ZU al-Kindi und seiner Schule, Archiv f. G. d. philosophie*, 13, 1900, 153- 178.
13. Selon al Kindi, «Astrology is agenuine branch of rationel and metho-dical knowledge» *New Studies on al-Kindi, Oriens*, 1957, 203- 232.
14. *Raccolta di Scritti Editi e Inediti*, 5, Roma, 1944.
15. Voir la note du texte arabe.
16. Pour la lecture du nom du savant, voir dans *Beyrûnî Armagan Kitabî* (commemoration Volume) Türk Tarih Kurumu Ankara, 1974, ed. by Aydin Sayili. «Sayili, Dogumunun 1000. Yilinda Beyrûnî», P. 6.
17. *Some New Material pertaining to the Quotations From Plato's Phaido in Birûnî*



suppose que l'origine de cette citation doit être ou bien une source médicale, ou bien une autre traduction en Arabe inconnue jusqu'à présent de *phédon*: et c'est sur cette seconde traduction en Arabe de *phédon* que le traducteur inconnu, vecu à XIV. siècle doit faire sa traduction en perse de *Phédon*, présentée au monde savant pour la première fois par Ates. (17) en 1952.

Dans notre petit traité d'Astrologie attribué à al-Kindî, on cite le titre de *Phédon* comme الكتاب المنسوب الى فادن . C'est une appellation inhabituelle dans les sources anciennes. De ce fait, il y a lieu de se demander si cette citation faite par al-Kindî, malgré qu'elle ne soit pas la traduction exacte (18), prend son racine à la seconde traduction en Arabe de *Phédon* dont elle vient d'être supposée l'existence par Bürgel.

### LES NOTES

1. Ergin, Osman, *Ibn sinâ Biblyografyasi*, 1937 Istanbul; Anawati, *Bibliographie d'Avicenne*, 1948, Misr; Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sinâ* Téhéran.

2. Voir, Ibn Culcul (mort en 910), al Tabarî (mort en 923), Ibn Nadîm (mort en. 955) (*Fihrist* Flügel, s. 255-261), Marzubânî (mort en 993), Ibn Sa'id al-Andalûsî (mort en 1070), al-Baihakî (mort en 1169), Yâkût (mort en 1229), al-Kiftî (mort en 1248) (*Ihbâr.*, Misr, 240 - 247), Ibn Abî Usaibi, a (mort en 1270) (*cUyon*, 209-211 Misr ), Ibn Halligân (mort en 1282). Bar Habraeus (mort en 1286), Ebûl-Fidâ (mort en 1331) , al-Dhahabî (mort en 1348 ,al-Yafîî (mort en 1367) al-Safadî (mort en 1383), Haggi Khalifa (mort en 1637).

3. Flügel, *al-Kindî*, Leibzig, 1857; Sarton, *Intr.*, 1927; Brockelmann, *GAL*, I, *Suppl.* I; pearson, *Index Islamicus*, 1900 -1955, 1956-1960, 1960 - 1965, Heffer, Cambridge, (1958,1961,1967); McCarthy,*al-Tasâniif al-Mansûbah Ilâ Faylasüf al-cArab*, Bagdad, 1967; N. Rescher, *al-Kindî, an Annotated Bibliography*, pittsburgh, 1964,



favorable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu, car, les pouvoirs célestes sont des singes pour le monde de génération et de corruption-, il ne parle pas de la même façon de ceux qui considèrent les statues remplaçant les astres comme des vraies intermédiaires entre Dieu et l'homme et les appellent pour leur prière.

Ce petit traité a une importance à part, au point de vue d'être une des sources les plus anciennes en Arabe qui nous fournissent les citations de *Phédon* par la phrase de Socrate qui est au pied de la mort et qui dit: «J'ai recommandé à platon par testament, de construire un autel à Vénus pour y présenter une offrende. Qu'ils l'offrent de ma part».

Comme on le sait, al-Kindî a rédigé plus d'une fois sur des sujets concernant Socrate, tels que «La Vertu de Socrate», «Les paroles de Socrate», «Informationn sur la Mort de Socrate». Par cette citation qui se trouve dans ce petit traité, on revient encore une fois à la question de savoir si l'on a traduit *phédon* en Arabe.

On sait que, dans le monde musulman, on ne manque pas de se rencontrer dans les ouvrages de philosophie et de médecine, plusieurs citations de Platon avec ou sans références à ses œuvres. Les philosophes en terre d'islâm, se réfèrent, lorsqu'il s'agit de la motr de Socrate plutôt que de l'éternité de l'âme, ou bien à une traduction en Arabe faite très probablement sur un résumé en Grec de *Phédon* qui monte à un des derniers représentant de Platon, ou bien à la traduction partielle en Arabe faite par Ibn Zurca sur la traduction en Syriac du *Commentaire du Phédon* fait par proclus, qui est, peut être, *Traité de l'Ame* de ce dernier. Ch. Bûrgel (de Bern) a réussi de trouver une troisième citation de *phédon* à ajouter à deux anciennes citations connues et empruntées, très probablement, au *Commentaire de Phidon*, fait par proclus: l'une se trouve dans *Uyûn* de Ibn Abî Usaibi'a, l'autre *Tahkîk Mâ li'l-Hind* de Byrûnî (16). Ce dont parle Bûrgel, c'est celle citée dans *Adab at- Tabib* de Ruhâvî, 'Alî b. Ishak, vécu au III. siècle de l'Hégire (107 d-108 c de *Phédon*). Bûrgel



graphiques des œuvres d'al-Kindî, dont le nombre est atteint à peu près au 300. Est-ce qu, on doit penser une certaine possibilité d'inauthenticité de petit traité, malgré les arguments extrinsèques et intrinsèques, telles que la citation, trois fois, du nom d'auteur, au commencement et au milieu du texte, les paroles à l'introduction et à la conclusion, le style, les idées? Est-ce qu'il est possible pour lui d'être cité par un autre titre.

Or, on sait que, après les études de Lichtenstein (9) de Loth (10), et de Wiedeman (11) sur les idées astrologiques d'al Kindî, lesquelles confirment les témoignages des sources anciennes, De Boer y est mis un accent (12) et Walzer l'en a fait son contribution (13) en se référant à Nallino (14).

Si l'on étudie de près, le contenu du texte de ce petit traité, on peut s'imaginer qu'il doit être rédigé par le «philosophe Arabe» al-Kindî, avant qu'il soit été une autorité dans le domaine d'Astrologie et après qu'il soit connu comme un astronome de certain valeur. Car, il dit, à la fois, qu'il est très difficile, presque impossible, non seulement aux gens du monde matériel mais, encore aux gens du monde d'esprit, de choisir, grâce à l'astrologie, le temps le plus favorable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu, à moins que Dieu le permet par voie de message, et, que, dans les traités d'Astrologie, les lieux convenables des astres sont indiqués par symboles et que, si les astrologues font leurs exposés par symboles, cela vient de leur prudence non contre ceux qui sont doués, mais, contre ceux qui ne le sont pas. Il y ajoute que le nom d'Andromède est pour lui الغاضب et non خضيب (15), et qu'il l'a observée à 19° de Bélier étant sa longitude du Nord 51°, 40', au troisième rang, dans un angle large entre Vénus et Saturne.

De plus, malgré qu'il parle, dans ce petit traité, d'une façon respectueuse de ceux qui croient l'unité de Dieu, considérant les astres comme des vraies intermédiaires entre Dieu et l'homme, affirmant la justesse de l'Astrologie non au sens d'exercer une influence sur les pouvoirs célestes car, il est impossible que l'effet ait influence sur la cause, mais, au sens de choisir le temps le plus



## UN PETIT TRAITÉ D'ASTROLOGIE ATTRIBUÉ A AL - KINDÎ

DR. Mubahat TÂRKER

Dans la bibliographie de Ergin, celle d'Anawati et de Mahdavi, on parle d'un recueil manuscrit qui contient environ 105 traités dont la plupart est d'Avicenne: Ragip pasa-1461. Gardé dans une reliure noire, écrit d'un ta'lik en noir et en rouge, sans point diacritique en majorité, 21 lignes par page, encadrement doré, daté de 764 de l'Hégire, il se mesure  $13 \times 17.5$  et  $8.5 \times 13$  cm., et contient 396 feuilles (1).

Il se trouve dans ce recueil entre les pages 189b-190b un petit traité d'Astrologie attribué à al-Kindî, intitulé :

رسالة ابى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى فى تحرى وقت ترجى فيه إجابة الدعاء  
والتضرع إلى الله تعالى من جهة التنجيم .

(Choisir, grâce à l'Astrologie, le temps le plus convenable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu très haut) .

Dans les sources bio-bibliographiques anciennes (2) et modernes (3), il n'y a aucune indication relative à ce petit traité.

Après avoir attiré l'attention par Ritter (4) au manuscrit d'Ayasofya 4832, qui contient une quantité considérable des oeuvres d'al-Kindî, ni Ahwani et Abû Ridah (5) qui l'ont publié, ni Rosenthal (6) qui l'a étudié, ni Walzer (7) ne nous ont parlé de ce petit traité en question.

La seconde copie de ce petit traité se trouve à Esad Efendi- 3628-, entre les pages 11b-13b. gardé dans une reliure café en ta'lik noir à 755 de l'Hégire. Ce manuscrit, se mesure  $12.5 \times 20$  et  $8 \times 16$  cm., et 21 lignes par page. Minowi nous en a parlé déjà (8).

Il est curieux de ne pas trouver le nom de ce petit traité dans les listes biblio-



علم دین (religious instruction) on the other and emphasizes the importance of the learned people in the human society and quotes the words of the prophet, that a slip of a learned man is a slip of the world and then describes the attributes of the learned men. The last section i. e. the twelfth section (باب) is devoted to love (عشق) and listening to music (سماع) in religious gatherings. He explains the divine love (عشق حقیقی) and human love (عشق مجازی) leading to divine love, the prerequisites and conditions necessary for عشق مجازی and for listening to music, which are in consonance with the teachings of Islam. The whole universe is actively reacting to the Divine attraction and dancing to the tune of the Divine music. fol. 129b :

پای کوبان گشته در عشق خدا

ذره ذره عاشق است اندر هوا

هر کرا این عشق نیست او نیست کس

عاشقان را عاشقان دانند بس

## VII - CONCLUSION

The importance of this Mathnavi lies in the fact, that it breaks a new ground in the history of the teachings of Tasawwuf by its systematic treatment of طریقت (the Sufi path) and its explanation in correlated chapters, one theme following the others, of the Sufi doctrines, quoting the Qur'an and the Prophet's traditions and illustrating them by historical stories. This Mathnavi is also significant in the history of the Illuminationist philosophy, as the author being a disciple of Maulana Rumi, throws a side-light on «Haqiqat-e Muhammadi» and considers عقل کل - نور احمد and قلم and عشق as different appellations for the first emanation from the Divine Being. Historically this Mathnavi is important as it was written by a direct disciple of Maulana Rumi, fifty two years after the death of the Maulana and was composed in the same metre and style as Rumi's Mathnavi.



دل برون شش جهاتست آنزمان  
متصل باحضرت اندر لامکان  
فکر را چون لامکان باشد مکان  
کی رسد طاعات با فکر ای جوان

The social life of the seeker has not been overlooked and he has been advised to treat people with respect: fol. 64 A:

طالبان با جمله خاص و جمله عام  
عزت و حرمت نمایند احترام

A seeker should shun slander and calumny and should think good of people (حسن ظنّ), avoid the company of rich people, serve as a mirror to reflect the image of another believer conscious of the latter's shortcomings, so that the latter may get rid of these shortcomings: fol. 68b:

شرط این باشد میان رهروان  
که اگر عیبی بود در طالبان  
طالبان عرضه کنندش پیش رو  
گر سیه مو باشد او یا خود دو مو  
تا کنند آن عیب را از خود جدا  
عیب در طالب چرا باشد چرا  
مؤمن آئینه با مؤمنان  
عیب مؤمن را بجا دارد نهان

A seeker's esteem lies in knowledge and culture (العلم و الادب). The Prophet has said, that the humanity consists of scholars and students (عالم و متعلم), the remaining ones being barbarians and like small flies (کالهمج) (fol. 75b). From a seeker's description he goes over to the seeker's master, his guide on the spiritual path, the «Shaikh», and devotes sixteen chapters to the delineation of the character and the conduct of this spiritual guide, which place him above other human beings and make him qualified to guide the seekers on the spiritual path in the light of the Qur'anic injunctions and the Prophetic precepts. Then follows the description of the relationship between the spiritual guide and the disciple or seeker spread over in three chapters. Retirement for devotional prayers (خلوت) and its etiquette (آداب) are also important for a «talib». He then describes the types of knowledge, علم قال (the discursive knowledge) and علم حال (the intuitional knowledge) on one side and علم فضل (the scholarly learning) and



فقر درد و سوزش و کوشش بود

فقر اندر دیگ جان جوشش بود

Describing this yearning in divine love he puts down some conditions for the purification of human heart fol. 16b :

هر که دارد آرزوی عشق آن

تا جمال الله را بیند عیان

یک دوش شرط است چونکه شرط آرد بجا

خاطرش آئینه گردد از صفا

The first condition is to curb one's wordly desires and not to attach one's heart to the material world. The second condition is to purify one's heart from the elemental qualities of this terrestrial world (دنیای خاکی) through penances (ریاضت). He again returns to the theme of فقر and mentions two types of فقر : فقر اضطراری (faqr through force of circumstances) and فقر اختیاری (faqr adopted through one's free will). He describes these types of فقر in greater detail in different chapters in 35 pages. With فقر is related the topic of خانقاه, which he describes also in detail. The importance of fasting i. e. individual development and نماز با جماعت (prayers in congregation) i. e. the groups development on the spiritual path has also been emphasised. After describing the necessary attributes of a «faqir» he proceeds to tell us how a «faqir», who is now a «talib» i. e. a seeker on the divine path, should lead his life. A tradition of the Prophet: An hour's meditation and thinking (فکر ساعة) is better than seventy years' prayers - خیر من عبادة - سفیان الثوری has been quoted and explained by him in the words of fol. 93 a :

یا حضوری آورد سوی الله

نیست در ترتیهای شش جهات

یا دلت ترتیب را دارد نگاه

در زمان فکر دل از التفات



Then he goes over to the origin of the human beings, nay of the whole universe. Following the Illuminacist (Ishraqi) conception he says, that the first creation (or «emanation» in the words of the Illuminationists) was the Light of the Prophet's spiritual being, which he names by different words as نور احمد (Light of Ahmad), عشق (love), عقل کل (Absolute Reason or Logos) and قلم (the Divine Pen) : fol. 4a-5b :

فيلسوفان عقل کل خوانند نام	نور احمد را بدانند ای کرام
روحها زان حسن دارند روح را	نور حق روحست اندر روحها
هر سه در معنی یکی آمد نعم	نور احمد عقل و عشق است و قلم
زان سبب ارواح را گردد غذا	حسن انسان است از حسن خدا

After describing the kinds of piety (زهد) and passion (شهوة) he mentions two types of soul (روح) the created soul and the eternal soul. The eternal soul is the divine soul through which the majesty and glory of God is manifested : fol. 7b.

روح ثانی مظهر الله شد	روح اول منظر درگاه شد
روح ثانی دان که نور الله است	روح اول منتظر بر درگاه است

Having said something about the human heart, he takes up the topic of فقر (poverty), which, he says, has been wrongly understood to be beggary and shaving of head like «Qalandars» : fol. 12b.

فقر نبود آنکه بتراشند سر	و از برای طمع گردد در بدر
--------------------------	---------------------------

But فقر is «to be independent of, and rise above the material and wordly possessions and to devote oneself wholly and solely to God, to strive strenuously on the spiritual path, فقر is yearning and burning in divine love». fol. 12b :

فقر ترك ملك و اسباب است و مال	
از برای دوستی ذوالجلال	



typical relationship to, and imitation in this Mathnnavi of the famous Mathnavi of Rumi. It starts with the same word *بشنو* (listen!) as in Rumi's Mathnavi. Next he describes four spiritual types of human beings:

خاص الخاص (4) خاص (3) عام (2) عام العام (1)

1) عام العام are the common riff-raff, who are compared to animals in the Quran (VII: 179). «They have minds, but they understand not with them, they have eyes, but they see not with them; they have ears, but they hear not with them; they are like the animals, nay, even, more misguided, they are the headless ones.»

لهم قلوب لا يفقهون بها - و لهم اعين لا يبصرون بها - و لهم آذان لا يسمعون بها -  
اولئك كالانعام بل هم اضلّ - اولئك هم الغفلون (الاعراف ٧: ١٧٩)

2) عام the second type of people are the people in general, who follow the precepts of religion and undergo the bodily troubles in observance of the religious rites, i. e. they are more concerned with the external aspect of religion. They are called «prayerful, obedient servants of God» fol. 6a:

عابدان را رنج تن باشد نصیب

3) خاص or special human beings are those, who are conscious of the divine love and yearning: fol. 2a:

خاص مردم راست آگاهی ز درد خاص مردم راست بیداری ز درد

He calls them زاهد (pious) fol. 6a:

زاهدان را درد جان است ای لیب

4) The fourth category خاص الخاص is that of highly developed people in spiritual gnosis (معرفت), called by him as عارفان, who have gone beyond this material life and world and have attained the divine union: fol. 6a.

عارف از جان و جسد بگذشته است

در وصال الله خوش بنشسته است

و آنکه حق را یافت عارف شد یقین

دائم او حق بین بود ای راه بین



This earlier work *دقایق الحقایق* of Ahmad, which has been wrongly called *حقایق دقایق* by Rieu was composed also at Oudh (عوض) five years before the completion of our present work *دقایق الطريق* as he says in our present work.

لیک اندر ملک این هندوستان	پس رساله ساختم ای دوستان
با کسی ننموده ام از خاص عام	غیر آنکه کرده ام انشا تمام
زان دقایق الحقایق ساختم	دقت تحقیق را بر افراختم
در طریقت ساختم ای سروران	و این دقایق الطريق بعد زان

At the end of the Mathnavi he says : fol. 140 a :

بو که مقبولش کند حضرت الله	احمد رومی را آمرزد گناه
بود در شهر عوض ای راه بین	خمس و عشرین سبعائة از سنین
تا طریقت را بداند هر فریق	کین رساله نظم شد اندر طریق

## V - STRUCTURE OF THE MATHNAVI : دقایق الطريق

This Mathnavi is written in imitation of Maulana Rumi's Mathnavi, having the same metre and same style. It has an introductory stanza, twelve sections (ابواب) of uneven length, divided into chapters (فصول) with titles quoting either the verses of the Quran or the traditions of the Prophet or the words of the famous Sufis. Thirty five verses of the Quran and 114 traditions of the Prophet have been quoted and explained in the book. Mostly every quotation has been illustrated by a historical story, usually beginning with the words :

اندر این معنی نظیر آمد بیاد      چون بگویم خوش شنوای خوش نهاد

## VI - CONTENTS OF THE MATHNAVI : دقایق الطريق

As stated above the Mathnavi begins with an introductory stanza in which the poet mentions, that he wrote the present Mathnavi after the completion of his other work *دقایق الحقایق*. The usual حمد and نعت of the Persian Mathnavis are conspicuous by their absence, and this shows the



of the Prophet, Maulana Rumi's Mathnavi and suitable stories <sup>1</sup>. As usual the conservative religious and worldly leaders of the time, who looked only to the external aspect of religion and were more interested in the performance of ritual and outward religious ceremonies, did not like the idea of Ahmad - e Rumi's writing a book explaining the inner aspect of religion. They also could not bear to see the religious influence of Ahmad - e Rumi spreading among the people. They conspired and collected some poets to find out some way to counteract the spreading influence of Ahmad-e Rumi. But as Ahmad has quoted the Quran and the Prophet's traditions, the jealous enemies could not harm him in any way : fol. 121 a - 122 a :

از من درویش کردند التماس  
یک رساله ساختم چون شد تمام  
بر مزاج تلخ شان شیرین نشد  
هم جمیع منعمان و خواجگان  
هدیه ها بردند پیش این و آن  
شاعران را جمع کردند آن کرام  
خوش نمی آید شما بهر خدا  
تا نگردد فاش ماند در نهان

fol. 123 a :

چون نگفتم بهر چیست این شور و شر

در دقایق چند لفظی بعض ناس  
در دقایق الحقایق ای کرام  
نسخه بگرفتند اصحاب حسد  
در تعصب هم شیوخ و عالمان  
متفق گشتند هر یک در فتان  
از کمال جاهلی ورای خام  
کین کلام احمد رومی بما  
چاره ای سازید در تبدیل آن

من بغیر حکم قرآن و خبر

1- A similar work in Persian was composed in the nineteenth century by the Sufi poet and scholar of Pakistan, Faqir Qadir Bakhsh Bedil (Beedil) of Rohri. It is called پنج گنج (five treasures). There are forty chapters in it. In every chapter a verse of Quran is explained through a tradition of the Prophet, verses from Rumi's Mathnavi, verses from the Sindhi poet Shah Abdul Latif's «Risalo» and a suitable story.



appears to be the same book as دقایق الحقایق as the words, with a variation, in the beginning show :

ای و رای و صفهای و اصفان	ابتدا کردم بنامت داستان
(الدقایق فی الطریق)	
دستگیر مردوزن در روز بیم	ابتدا با نام رحمن الرحیم
(دقایق الحقایق)	

The above - mentioned work دقایق الحقایق should not be confused with Kamalpashazade's (d. 940 A. H.) book having the same title. Ahmad-e Rumi has referred to his earlier work دقایق الحقایق in our MS دقایق الطریق at two places :

fol. 1 b and fol. 121 a. b.

One more Ahmad al-Rumi has been mentioned by Brockelmann <sup>1</sup>. He wrote a commentary on الدّر الیتیم فی التجوید a book written by M. b. Pir «Muhyiddin al-Birkavi» (929/1523 - 981/1573) .

Ahmad al-Rumi known as «Ibn al-Mudarris» has been briefly noticed by Haji Khalifa in Kashf al-zunun vol. III, p. 400.

#### IV-AUTOBIOGRAPHICAL MATERIAL IN THE BOOK دقایق الطریق

Ahmad-e Rumi, the author of this Mathnavi دقایق الطریق appears to have come from outside to India and stayed in Oudh (عوض) for a long time, as he says : fol. 121a :

مدّتی در کشور هندوستان	در عوض ساکن شدم ای دوستان
------------------------	---------------------------

The people heard about his learning and piety and requested him to explain the divine mysteries to them. In compliance with their request he wrote a book in Persian prose and verse, quoting the Qur'an, the traditions

1- Brockelmann b. : GAL. II, p. 440.



هذا الكتاب مسمّى حقایق دقایق از گفتار مولوی معنوی مولانا احمد رومی از شاگردان و مریدان مولوی معنوی حضرت خداوندگار مولانا جلال الدین رومی رحمة الله .

Hājji Khalifa gives the same title, vol. III, p. 78 but without any further notice. This MS bears the same seals as the preceding one ( i. e. the Kings of Oude, Sulaiman Jah and Amjad Ali ) .

b ) in the Supplement Rieu describes another MS under the title «Daqā'iq al-Haqa'iq». He says it is «the work contained in Or. 251 under an inverted form of the above title حقائق دقایق . In a preface, not found in the latter copy, the author gives a short notice of Jalaluddin, son of Maulana Muhammad Balkhi and says that, some fakirs having applied to him for some words conducive to salvation in the next world - ( کلمه چند برای نجات - he wrote for them the present work under the above title, in eighty Fasl. The date of composition 720 A. H. is given in the epilogue in the following verse :

بود عشرين سبعمائة سال تمام      کين رساله در عوض شد انتظام

c) in Agha Buzurg Tehrāni's book الذريعة الى تصانيف الشيعة where it has been described in the following words :

دقایق الحقایق : فی العرفان و الاخلاق و السلوك - فارسی - مرتب علی ثلاثین فصلا - ذکر فهرس الفصول فی اوله و فی کل فصل یبتدأ باية من الكتاب العزیز و یدکر تأویلاتها بیدان عرفانی یستشهد بابیات مولی الرومی فی مثنویة معبرا عنه بمولانا - رأیت نسخة ناقصة من اولها مقدار صفحة فی مكتبة (بيت الطريحي) تاریخ کتابتها (۱۱۱۵) .

d) the manuscript entitled الدقایق فی الطريق mentioned in the catalogue of Persian MSS in Cairo, published by the Ministry of Culture, Egypt<sup>۱</sup>

۱- فهرس المخطوطات الفارسیة - القسم الاول (ا.ش) الجمهورية العربية المتحدة  
وزارة الثقافة - دارالکتب والوثائق القومية - القاهرة - مطبعة دارالکتب ۱۹۶۶ م صفحة ۱۴۴



(vol. III p. 382). A reference to Brockelmann's «Geschichte der arabischen Literatur» (Suppl. II pp. 661-662) shows that the two persons mentioned by Hajji Khalifa is the same person أحمد بن عبد القاهر الرومي . A fine MS of مجالس الأبرار ومسالك الأخيار which I had the opportunity to read in 1967 has been preserved in the «Handschriftenabteilung» of the Staatsbibliothek in Munich.

Our Ahmad - e Rumi, the author of دقایق الطريق has been mentioned in connection with his another book دقایق الحقایق (published by سيد محمد - : (محمد شیروانی and رضا جلالی نائینی

a) in the Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum by Charles Rieu\*, where the book is named as « A Sufi work in prose and verse» beginning with the words :

ابتدا با نام رحمن الرحیم دستگیر مردوزن در روز بیم

Rieu describes the work further in the following words :

«The work begins with a versified preamble, in which the author says, that he has here put into verse some words of religious admonition, which issued from the lips of that treasure of divine mysteries, Maulānā Jalaluddin, in order to render easily intelligible, to high and low, all the profound truths which he could call to mind from the Coran, the Tradition and the discourses of the Shaikh. It consists of eighty chapters ( Fasl ) . Each of these begins with a Coranic verse or Hadis in Arabic as a text; this is followed by a Persian paraphrase and some appropriate quotations from the Mathnavi of Jalaluddin Rumi . The spiritual meaning is afterwards developed in prose and further illustrated by some apologue or anecdote in the same metre as Masnavi. The title is found in the following description in which the author is described as a disciple of Jalaluddin (d. 672 A. H. (sic) ) :

---

\* Rieu, C : Catalogue of the Persian Books in the British Museum, vol. I, London 1879, pp. 39. 40 , Or. 251 and Supplement, London 1895, p. 11, Or. 3547.



and significant with regard to the history and teachings of Tasawwuf.

## II - DESCRIPTION OF THE MANUSCRIPT

I wrote to Prof. H. Ritter and to Prof. A. J. Arberry requesting them to inform me if any other manuscript of the same book was available in any library. Prof. Ritter replied, that he had not seen any copy of this MS in the Istanbul libraries, and Prof. Arberry assured me, that he had not found any such MS mentioned in the catalogues available in Cambridge. So far as I know, this appears to be a singular MS of the book «Daqā'iq al - Tarīq» of Ahmad-e Rumi.

The MS is 24 cm long and 16.5 cm broad i. e. 9.5 inches long and 6.5 inches broad. It contains 140 leaves. The Mathnavi was composed by Ahmad - Rumi in the year 725 A. H. / 1325 A. D. at Oudh (عوض) in India, as he says (fol. 140 a) :

احمد رومی را آمرزد گناه	بو که مقبولش کند حضرت الله
خمس و عشرين سبعائة از سنين	بود در شهر عوض ای راه بین
کين رساله نظم شد اندر طریق	تا طریقت را بداند هر فریق

The MS was transcribed by Sher Muhammad Faruqi on 5th Ramadān 1260 A. H./ 1844 A. D.

## III - AHMAD - E RUMI

Hājji Khalifa in his «Kashf al - Zunun » has mentioned three Ahmad al-Rumis, amongst whom Ahmad al - Rumi mentioned in vol. III pp. 198-199 and 454, vol. V p. 380 and Ahmad al - Rumi al-Aq-hisāri mentioned in vol. I, pp. 249 - 250 and vol. III p. 382 appear to be the same person as a comparison of his biographical notice with that in معجم المؤلفين of عمر رضا کحّالة (part I p. 280) will show. Hājji Khalifa has mentioned Ahmad al - Rumi's book مجالس الأبرار و مسالك الأخيار in vol. V and has given his year of death 1043 A. H. under the name Ahmad al-Rumi al-Aqhisāri



**Dr. Nabi bakhsh G. Qazi**

## دقائق الطريق

( The Subtleties of the Path )

### I - INTRODUCTION

Thirty seven years back, when I was a pupil in the Municipal High School, Rohri in Pakistan a small town of 10000 souls at a distance of five miles from Aror or Alor, the ancient capital of Sind, where Muhammad bin Qāsim defeated Rājā Dāhar, the then ruling monarch of the Brahmin dynasty - and when I had already learnt the rudiments of the Persian language, I was always in search of printed and handwritten Persian books. In my neighbourhood, there was a house in which a room, a very dark and dingy room with dust two inches thick, contained books, mostly manuscripts, which belonged to a relative of mine, who had devoted the later part of his life to reading and writing. This room had remained closed for twenty years, and when I entered it, I could only feel the dust and the books. but could see neither of them, as it was pitch dark inside even during the day-time. With much difficulty I groped in the dark and was able to take out some manuscripts amongst which I found the manuscript of the Persian Mathnavi «Daqā'iq al - Tariq» by Ahmad-e Rumi.

At that time in my school days I used to peep into the manuscript and read some lines, as the manuscript was clearly and legibitty written, though I could not grasp the full significance of the verses of the Mathnavi. Fifteen years back going through the manuscripts in my library I once again peeped into the «Daqā'iq al-Tariq» and found the book to be very valuable







**Publication of the Association of Professors of  
Persian Language and Literature**

**No. 3**

# **Humâ'î Nâmah**

**Collected papers presented**

**To**

**Jalâl al-dîn Humâ'î**

**edited by**

**M. Mohaghegh**

**Tehran 1977**













**ALLAMA  
IQBAL LIBRARY**

**UNIVERSITY OF KASHMIR  
HELP TO KEEP THIS BOOK  
FRESH AND CLEAN**